

الفكر السياسي الإسلامي

دكتور

عادل ثابت

قسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الاسكندرية

٢٠٠٢



دار الجامعة الجديدة

٢٨ ش سوتير - الأزاريطة - الاسكندرية ت ٤٨٦٨٠٩٩

اهداءات ٢٠٠٣

د/عادل فتحي ثابت

الاسكندرية

الفكر السياسي الإسلامي

دكتور/ عادل فتحى ثابت عبد الحافظ
قسم العلوم السياسية - كلية التجارة
جامعة الإسكندرية

دار الجامعة الجديدة

٢٠٠٢

" لقد تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل
فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة، وكان لهذين
الأساسين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيزان
بعصر النهضة "

" برنارد لويس "

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" الفكر السياسي الإسلامى "

استهلال:

هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ، يلقي الضوء على تراثنا الفكرى السياسى، الذى مازال فى غالبية مجهولاً لنا، ولا نعرف عنه غير القليل، وما زالت مخطوطاته مبعثرة بين مكتبات العالم، وعلى الرغم من الاهتمام العربى والإسلامى والعالمى بالفكر السياسى الإسلامى، فإن هناك ثغوات لم تكتشف حتى الآن، فكل الاهتمامات تلك كانت منصبة على دراسة بعض المفكرين "كالماوردى"، و "ابن تيمية"، و "الغزالى"، و "ابن رشد"، و "ابن خلدون"، كما أن هناك بعض المفكرين المجهولين قد تجاوزت كتاباتهم بيناتهم الحضارية إلى الحضارات الأخرى وقدموا إبداعات على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة "كابن ظفر" الصقلى، و "ابن الأزرق" الأندلسى.... ويعتبر هذا الكتاب محاولة أولية لتجميع المتاح من التراث الفكرى السياسى الإسلامى إما بعرض فكر معين بالتفصيل أو بالإشارة إليه، وذلك فى شكل مجموعات، كل مجموعة قد تلتقى على منهج معين (كالمنهج التجريبى)، أو فكرة معينة (كفكرة العقد السياسى)، أو موضوع معين (فن أصول الحكم). ويركز هذا الكتاب على أمهات الكتب التى عنيت بالفكر السياسى الإسلامى، وبالتحديد بالكتب التى التزم أصحابها منهجاً من مناهج المعرفة السياسية الحديثة، ومن ثم بالكتب ذات التفكير المنظم والأصيل (المبدع).

ويتضمن هذا الكتاب فصلاً تمهيدياً يعرض فيه الكاتب تصنيفه المنهجى لمفكرى الإسلام السياسيين ويقسمهم إلى مجموعات، حيث يعرض الفصل الأول لمجموعة المفكرين المسلمين اللذين ارتبطوا بالمنهج

الاستنباطى، ويتناول الفصل الثانى اللذين ارتبطوا بالمنهج الاستقرائى، ويعرض الفصل الثالث للذين ارتبطوا بالمنهج العلمى التجريبيى، ثم يعرض الكاتب فى الفصل الرابع وبإيجاز لمجموعة أخرى من المفكرين السياسيين المسلمين اللذين ارتبطوا - فى معظمهم - بتصوير قواعد لفن أصول الحكم المثالى، هذا إلى جانب تناول فكر الفرق الإسلامية المختلفة إظهاراً لمكانة وموقع "أهل السنة والجماعة" اللذين يمثلون الغالبية العظمى لجمهور المسلمين فى الأرض واللذين يتسمون بروح الاعتدال والاتزان والوسطية فى مواجهة الفرق الإسلامية الأخرى.

الفصل التمهيدي في تصنيف الفكر السياسي الإسلامي

وفى هذا الفصل التمهيدي نعرض لتصنيف الفكر السياسي الإسلامي، ذلك التصنيف الذي يركز أساساً على المنهج " Methode ". وبداية نشير هنا إلى أن عبارة " الفكر السياسي: Political Thought " نعنى بها كل نتاج ذهنى بشرى جاء منفعلاً بعالم السياسة بواقعة ومثالياته، هذا وعبارة " الفكر السياسي " تعنى فى ذاتها الفكر المنهجى، وذلك تبعاً لكون " الفكرة " وليدة المنهج المتبع (وليس العكس)، حيث يعد " المنهج " القالب الذى تصب فيه الأفكار. من هنا: فإن الفكر السياسي (الإسلامي) الذى نعنى به هنا هو ذلك الفكر المنظم – أى الذى ينهج أصحابه أحد مناهج المعرفة السياسية الثلاثة: المنهج الاستنباطى " Deduction " ، والمنهج الاستقرائى " Induction " ، والمنهج العلمى التجريبي " Science Experimental " ، وإلى جانب كون هذا الفكر الذى نعنى به هنا فكراً منظماً ، فهو فكر أصيل أيضاً، وهو أصيل فى معنى أن صاحبه قد ابتدعه ولم ينقله عن أحد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفكر السياسي الإسلامى الذى سنعرض له هو فكر فقهاء أهل السنة والجماعة، على أساس أن أدل السنة والجماعة يمثلون جمهور المسلمين (الغالبية العظمى من المسلمين)، وهم المذهب الغالب الذى خرج عليه: " الخوارج " ، و" الشيعة " ، و" المعتزلة " ، ولذلك لن نعرض لفكر فقهاء تلك الفرق الخارجة عن أهل السنة والجماعة، وإن كنا سنشير فيما بعد لمجمل أفكار هذه الفرق السياسية.

وهنا نقرر – إعمالاً للموضوعية – أن مفكرى " أهل السنة

والجماعة " لم يكونوا على درجة واحدة فى تمثيلهم للأصالة المستمدة من القرآن والسنة. وتبعاً لذلك يأتى تصنيفنا لمفكرى " أهل السنة والجماعة" إلى ثلاث فرق على النحو التالى:

الفريق الأول: وهو الفريق الذى تأثر تأثراً بالغاً بالفكر اليونانى (أو بالثقافة الفارسية)، وهذا الفريق لا أصالة له فى الفكر السياسى الإسلامى ولا فى المنهج، فأصحابه مجرد نقلة وبالذات عن الفكر اليونانى القديم، وفى مقدمة هذا الفريق: "الفارابى" ، و "الكندى" ، و "ابن رشد".

ونشير بداية هنا إلى أن " الفلسفة " قد عرفت على يد "الإغريق" ، وعرفها "المسلمون" من ثنايا كتابات "أفلاطون" ، و " أرسطو" حيث انكب المعنيون بها على ترجمة ما حصلوا عليه من كتاباتهما، وعلى رأسهم: "الكندى" ، و "الفارابى" ، و "ابن رشد" وهم أصحاب الفكر العقلى الإسلامى فى العصور الوسطى.

ففى العصور الوسطى كان من مظاهر ازدهار المعرفة الإسلامية – وخاصة المعرفة العقلية – أن تأثر بعض المفكرين الإسلاميين بالفكر اليونانى وخاصة فيما يتصل بالفكر السياسى، فقد اهتم هؤلاء اهتماماً بالغاً بالوقوف على فلسفة كل من " أفلاطون" و " أرسطو" فنقلوها إلى العربية، وصنفوا فيها كتباً، ومن ثم لم تكن لهم أصالة فيما يتصل بالفكر السياسى الإسلامى، فهم مجرد ناقلين عن مفكرى اليونان، واجتهدوا فى تفسير ما نقلوه عنهم وعلقوا عليه.

وفيما يلى كلمة موجزة عن كل منهم:

" الكندى " (٢٥٢ هـ):

وهو " أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى" ، فيلسوف العرب الأول، عاصر "المأمون" و "المعتصم" ، ونقل من التراث السياسى

اليوناني إلى العربية، ففي رسالة من رسائله عن "أرسطوطاليس" تحدث في كتابه الثاني من هذه الرسالة عن السياسة، وسمى هذا الكتاب "بوليطيفي" - أي المدني، وعرض فيه لأفكار "أرسطو" السياسية كما هي، إلا في بعض المواضع التي حاول فيها التوفيق بين الإسلام وبين هذه الفلسفة^(١).

"الفارابي" (٣٢٩ هـ):

وهو "أبو النصر محمد بن محمد طرخان"، وهو ليس عربياً، من بلدة "قاراب" في "تركستان"، تعلم العربية وعاش في بغداد، وتنتقل منها إلى غيرها من بلدان العالم الإسلامي، وكان شديد الاهتمام في تعلمه وفي تعليمه وفي تصنيفه بالمعارف اليونانية، ومن بين مصنفاته فيما نحن بصدده: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وهو مؤلف قدم فيه صورة مثالية لمدينة فاضلة على منوال جمهورية "أفلاطون"، وقد تأثر "الفارابي" تأثراً بالغاً "بأرسطو"، إلى حد أنه سئل ذات مرة عن اهتمامه الشديد "بأرسطو"، فقل له ايها أعلم أنت أم "أرسطو"؟ قال: لو عاصرت "أرسطو" لكنت أكبر تلاميذه^(٢).

"ابن رشد" (٥٩٥ هـ):

وهو "أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد"، ولد في "قرطبة" (في الأندلس) سنة ٥٢٠ هـ، وتتلّمذ في الفلسفة على يد "ابن باجة" وفي علوم

(١) لمزيد من التفصيل بشأن "الكندي" ارجع إلى: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ٣٣٩، وكذلك: د. إبراهيم شلبي، علم السياسة، الدار الجامعية ببيروت، ١٩٨٥، ص ٢١.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن الفارابي انظر: د. محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٣٩٣، وكذلك: د. إبراهيم شلبي، نفس المرجع السابق، ص ٣٩. وأيضاً فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، ١٩٨٢.

الدين على يد أئمة المالكية الأندلسيين. وقد أشار "ابن طفيل" على "ابن رشد" أن يقوم بشرح كتب "أرسطو"، فكرس "ابن رشد" لهذا الغرض أكثر حياته، حتى لقب "بالشارح الأعظم"، و"أعظم مفسري أرسطو". ولقد انتقلت تعليقاته وشروحه على مؤلفات "أرسطو" إلى أوروبا في العصور الوسطى (في وقت كانت الكنيسة ترفض أفكار كل من "أفلاطون" و"أرسطو" على اعتبار أنها فلسفات وثنية)، وتلك التعليقات كان يهدف بها "ابن رشد" إلى إذابة الحاجز بين الفلسفة اليونانية، والعقائد السماوية، حيث قدم الفلسفة اليونانية في سياق ديني، مما جعل الكنيسة تتقبل تعليقاته تلك قبولاً حسناً. والذي يعن النظر في فلسفة "سان توماس الأكويني" يلاحظ أنها استمرار لفلسفة "أرسطو" بعد صبها في قالب مسيحي، في وقت كانت تعليقات الفيلسوف العربي "ابن رشد" قد تسربت إلى أوروبا متمتعة بحجية كبيرة^(١).

مقارنة بين "ابن رشد"، و"ابن الفارابي" و"الكندي":

وإذ عرضنا لكل من: "الكندي" و"الفارابي" و"ابن رشد" كفريق متأثر بالفلسفة اليونانية، نأتى هنا إلى توضيح أهمية "ابن رشد" فيما قدمه في هذا الصدد في مواجهة كل من "الكندي" و"الفارابي"، وذلك كما يلي:

أولاً: تظهر أهمية "ابن رشد" من ناحية تأثره بالفلسفة اليونانية، أنه كان ضالعا في الفلسفة اليونانية (وذلك في مواجهة "الكندي" و"الفارابي") التي شرحها لأوروبا حيث تأثرت أوروبا بنظراته الدينية الدنيوية حتى قرنين مضيا ثم عادت إلى نصوص "أرسطو" الأصلية، كما لاقت مؤلفاته كذلك ترحيب أوروبا في خروجها من عصور ظلامها.

(١) لمزيد من التفصيل بشأن "ابن رشد" ارجع إلى د. محمد علي أبو ربان، المرجع السابق، ص ٥٦٥، ود. محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي، المكتب المصري الحديث، ١٩٦٧، ص ١١.

ثانياً: يعد "ابن رشد" أفتحهم وأعلمهم وأعمقهم في مجال الفكر الإسلامي، "فابن رشد" فقيه إسلامي له ثقله (تأثر "بابن ماجة" و "ابن طفيل، وهما من فقهاء الأندلس المشهود لهم)، وفي مؤلف له أسماء: "فصل المقال بين الحكمة (الفلسفة) والشرعية من الاتصال" أقر "ابن رشد" في مقدمة هذا المؤلف بأن هناك تناقضاً بسيطاً بين الفلسفة والشرعية، وفي هذا الصدد قال: "نحن مأمورون بالنظر في كلامهم حسب كلام الشرعية، فإن اتفق، مع ما عندنا في الشرع قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان مخالفاً للشرع تركناه وعذرناهم"، مستشهداً بقوله تعالى: "فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه"^(١).

هذا، وكل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية على إطلاقها وبين العقيدة الإسلامية، قد رفض من جانب جمهور فقهاء "أهل السنة والجماعة"، على أساس أن الإسلام شريعة متكاملة غنية عن كل الفلسفات والنظم الوضعية: "إن الدين عند الله الإسلام"^(٢).

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي كتب أصحابه كتباً مداراة ومواءة ونفاقاً للحكام، ويلتقى أصحاب هذا الفريق (أصحاب مدرسة الصبر) على أنه في حالة خروج الحاكم في قراراته عن القرآن والسنة أن يصبر المحكومين على جورهم، وألا يثوروا عليه، وعلى الله الجزاء، ويضم هذا الفريق: "ابن المقفع" (١٤٢هـ) في كتابه "الأدب الكبير"، و"الغزالي" (٥٠٥هـ) في مؤلفه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" وكذلك في مؤلفه "الإحياء"، و"الطبرطوشي" (٥٢٠هـ) في مؤلفه "سراج الملوك"، و "ابن الحداد" (٦٤٩هـ) في مصنفه: "الجوهر النفيس في سياسة الرئيس".

(١) سورة الزمر، الآية ١٧، ١٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩.

وفى إطار هذا الفريق، نعرض بإيجاز لفكر كل من "الطرطوشى" و"الغزالى" لتوضيح أن "الغزالى" رغم انتمائه لهذا الفريق، إلا أنه يتميز عنهم فى أنه أقام رأيه فى هذا الشأن على أساس اجتماعى وليس على أساس دينى، واعتبره رأياً شخصياً. أما غيره فقد ارتكز إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية وحملها معانى تتفق وأهواء الشخصية.

"الطرطوشى" (أبو بكر بن محمد بن الوليد القهرى الطرطوشى) (٥٢٠هـ) فى كتابه: "سراج الملوك، وهو على سبيل المثال هنا عرض فى كتابه هذا لمسألة جور الحاكم بطريقة مباشرة عارضاً رأيه فيها بصريح العبارة، ومع ذلك " كان متناقضاً مع نفسه، لا يستقيم مع منطقة إلى النهاية، فقد خصص فى كتابه هذا باباً "فضل الولاة إذا عدلوا" حض فيه السلطان على العدل وحرّم عليه الجور، حيث أكد على أن السلطان لا تظل سلطته قائمة إلا بقدر حرصه على العمل وفق شرائط العدل وموائيق الإنصاف، فإن أخل بذلك زالت عنه السلطة، فإن ظل قابضاً عليها عد غاصباً لها لا طاعة له على أحد. ولكن "الطرطوشى" أبى أن يتمشى مع منطق فكرته هذه إلى النهاية فراح فى الباب الخامس عشر من كتابه هذا يناقض هذه الفكرة فيقول: "إن من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كلن أو جائراً" وقوله عن طاعة السلطان: " الطاعة عصمة من كل فتنة ونجلة من كل شبهة.."، وإمعاناً فى المداراة والمراعاة للحكام قال: " ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد"، وقوله أيضاً: "إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر"، وتبعاً لذلك يكون "الطرطوشى" قد حرم على المسلمين مقاومة الحاكم الجائر التى أحلها الرسول (ص)، وخض على مباشرتها^(١).

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية، العددان الأول والثانى، ١٩٥٢-١٩٥٤، من ص ١٦٩ إلى ص ١٧١.

وكذلك فعل أمثاله الذين كتبوا كتباً مداراة للحكام وهم قلة فى إطار مفكرى " أهل السنة والجماعة".

أما عن "الغزالى" (٥٠٥هـ)، فهو الإمام " أبو حامد محمد بن محمد الغزالى"، صاحب كتاب "إحياء علوم الدين"، ومؤلفات أخرى منها مؤلفه "فضائح الباطنية"^(١)، والذى أوجب فيه الخلافة وأفرد فصلين فى الباب السابع منه فى إبطال النص والعصمة للإمام، كما عرض فى البلب التاسع منه لشروط يجب أن تتوفر فى الإمام (منها: النجدة - الكفاية - الورع - العلم)، كما عرض فى الباب العاشر من نفس الكتاب "فضائح الباطنية" للوظائف الدينية للإمام، والتى بالمواظبة عليها يدوم استحقاقه الإمامة، كما لم يهمل الوظائف الدنيوية (التى أسماها بالوظائف العملية)، وكل هذه الوظائف (الدينية والدنيوية) التى ذكرها تدور حول إقامة دين الله فى الأرض وتبدير مصالح المحكومين.

أما مؤلفه الجامع " إحياء علوم الدين" فقد ضمنه كتاباً فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"^(٢)، قال فيه: "قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف وأن أوله التعريف وثانيه الوعظ وثالثه التخشين فى القول ورابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب والعقوبة. والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتيان الأوليان وهما التعريف والوعظ. وأما المنع بالقهر فليس ذلك لأحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر، وأما التخشين فى القول كقوله: يا ظالم يا من لا يخاف الله وما يجرى مجراه، فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز وإن كان لا يخاف إلا على

(١) انظر: الغزالى، فضائح الباطنية، حققه عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤.

(٢) انظر: الغزالى، إحياء علوم الدين، طبعة دار الشعب، الجزء السابع، من ص ١١٨٥ إلى ص ١٢٧٤.

نفسه فهو جائز". ومعنى ذلك أن "الغزالي" يرى أن تغيير المنكر وبالذات مقاومة الحاكم الجائر (بالمنع والقهر) لا يجوز لكون ذلك يحرك الفتنة سواء كان ذلك بواسطة آحاد الناس أو جماعتهم. والحق أن "الغزالي" قد أخذ على مسئوليته الشخصية تحريم مقاومة الحاكم مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو التخشين في القول (مخالفاً بذلك جمهور "أهل السنة" الذي أجاز مقاومة الحاكم الجائر). ويتفق "الغزالي" في ذلك مع من كتب كتباً مجلدة ومدارة للحكام، ومرد ذلك إلى أن "الغزالي" قد عاش فترة لا يستهان بها من حياته يعمل بالتدريس في المدرسة النظامية في بغداد والوثيقة الصلة بالسلطنة السلجوقية فكان لا مناص من أن يتحاشى غضب الحاكم. هذا ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نحترم رأي "الغزالي" مادام أنه رأى شخصي يقيمه صاحبه، على أساس اجتماعي لا ديني فهو لم يقدم في ذلك سنداً من الكتاب أو السنة لتحريم واجب المقاومة، وإنما عرضه - كما يبدو من عباراته - على أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هي الخوف من تحريك "الفتنة وتهيج الشر ومن أن يكون المتولد منه من المحذور أكثر"^(١).

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي يمثل أصالة الفكر السياسي الإسلامي، المستمد من الكتاب والسنة، وهذا الفريق يضم ثلاث مجموعات تصنف طبقاً لمعيار "المنهج"، ولئن كانت هذه المجموعات تتباين في المنهج إلا أنها تلتقي كلها في النتائج والتي لا تخرج عن أحكام الشريعة الإسلامية.

(١) انظر: د. محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام، وفي الفلسفة السياسية والقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، ١٩٥٠، ص ٣٦، ص ٣٧.

- المجموعة الأولى:

وهي تضم: "شهاب الدين بن أبي الربيع" (٢٧٢هـ) في مؤلفه: "سلوك المالك في تدبير الممالك"، و "الموردي" (٤٥٠هـ) في مؤلفه: "الأحكام السلطانية"، و "الجويني" (٤٧٨هـ) في مؤلفه: "غياث الأمم"، و "ابن تيمية" (٧٢٨هـ) في مؤلفه: "السياسة الشرعية". وهذه المجموعة تمثل قمة الأصالة الإسلامية في مجال الفكر السياسي، حيث تمثلت الإسلام بمصدرية "القرآن والسنة" خطها العريض فلم تحد عنهما، وكان منهجها في البحث منطلقاً منهما موصولاً بهما، ومنهج هذه المجموعة هو المنهج "الاستنباطي".

- المجموعة الثانية:

وهي مجموعة يمثلها - وحده - "ابن ظفر" الصقلي (٥٦٥هـ) في مصنفه "سلوان المطاع في عدوان الأتباع"، حيث انطلق في كتابه هذا في تصوير قواعد لفن أصول الحكم من الواقع، وإمعاناً في وصفه للواقع راح يصور مجموعة قواعد عمل لو اتبعها "الأمير" (المطاع) لجاءت سياساته في الداخل والخارج أكثر قوة وفاعلية، فكان بذلك مؤسساً "لفن السياسة"، (وذلك على مستوى الفكر الإنساني قاطبة) من ناحية، وإماماً للواقعية السياسية من ناحية أخرى - تبعاً لارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد فن أصول الحكم، واتخاذ التاريخ كأداة لملاحظة الواقع السياسي، هذا وطالما أن "ابن ظفر" قد انطلق في تصويره لقواعد فن أصول الحكم من ملاحظة الواقع، واستهدف وصف هذا الواقع، وأمعن في وصفه لهذا الواقع حيث صور مجموعة قواعد عمل من ثنايا مجموعة ملاحظات من الواقع السياسي في عصره أو استقرأها من التاريخ، فإن منهجه بذلك هو منهج استقرائي (اختباري) وله السبق على "مكيافلي" الإيطالي في هذا كله، فقد جاء "ابن ظفر" قبل "مكيافلي" بحوالي

أربعة قرون^(١).

- المجموعة الثالثة:

وهي مجموعة نهج أصحابها منهجاً جديداً لم يسبقهم إليه أحد في الدراسات السياسية (والاجتماعية)، حيث تناولوا عالم السياسة بواقعه وليس بما يجب أن يكون مستهدفين تفسير ظواهره، فكانوا بذلك نموذجاً للمنهج العلمي التجريبي في الفكر السياسي الإسلامي، وكان الفصل في كتاباتهم بين الدراسة السياسية العلمية التجريبية والسياسة الشرعية واضحاً، وفي مقدمة هذه المجموعة: "ابن خلدون" (٨٠٨هـ) في "مقدمته" الشهيرة، و"ابن الأزرق" (٨٩٦ هـ) في كتابه: "بدائع السلك في طبائع الملك"، ولئن كان "ابن خلدون" له سبق في نقل المنهج العلمي التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية)، إلا أن "ابن الأزرق" يعد المؤسس الحقيقي للمنهج العلمي التجريبي في مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية) حيث ارتكز في تحليلاته إلى الموضوعية وانتهى إلى تعميمات نسبية، ذلك بينما بدأ "ابن خلدون" موضوعياً لكنه انتهى بصدد تحليلاته إلى تعميمات مطلقة، فافتقد بذلك أهم مقومات المنهج العلمي التجريبي وهو "النسبية"، وفوق ذلك يتميز "ابن الأزرق" عن "ابن خلدون" في إفراده كتاباً للفكر السياسي "بدائع

(١) وللإشارة في هذا الصدد بحث منشور بعنوان "فن السياسة بين مكافلي الإيطالي، و"ابن ظفر" العربي الصقلي"، بمجلة كلية التجارة للبحوث العلمية - جامعة الإسكندرية، العدد الثاني - المجلد الرابع والثلاثون - سبتمبر ١٩٩٧. ونفس البحث منشور في:-

British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 27, Number 2 (Nov. 2000), pp. 125-137.

وذلك بالاشتراك مع البروفسور R.H.Dekmejian تحت عنوان:-

"Machiavelli's Arab Precursor: Ibn Zafar al-Siqilli".

السلك فى طبائع الملك" - على حين أودع "ابن خلدون" أفكاره السياسية مقدمته الشهيرة ، هذا إلى جانب تميز "ابن الأزرق" عن "ابن خلدون" بود كل فكرة ليس هو قائلها إلى صاحبها ومصدرها الأصيل - على حين نقل "ابن خلدون" أفكاراً عن سابقه من المفكرين السياسيين الإسلاميين (كفكرة العصبية للمسعودي) وادعى أنه صاحبها ولم يردّها إلى مصادرها، كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه.

تقسيمات الكتاب:-

وتبعاً للتصنيف المتقدم تأتى تقسيمات الكتاب وفصوله، حيث تأتى فصوله الثلاثة الأولى، لكى يتناول كل فصل مجموعة من المجموعات الثلاث للفريق الذى يمثل أصالة الفكر السياسى الإسلامى المستمد من القرآن والسنة، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول : ونعرض فيه للمجموعة الأولى التى نهج أصحابها المنهج "الاستنباطى"، وفى هذا الصدد وحتى يظهر الكاتب مكانة المفكرين السياسيين الإسلاميين فى استخدامهم للمنهج الاستنباطى (الفلسفى المثالى) يجرى مقارنة بين أصحاب فكرة "العقد السياسى" فى الفكر الإسلامى وهما تحديداً "الماوردى"، و "الجوينى"، وبين فلاسفة العقد السياسى فى الغرب الحديث وهم: "هوبز"، و "لوك"، و "روسو" من أصحاب المنهج الفلسفى المثالى فى الغرب، وذلك لإظهار سبق المفكرين الإسلاميين لفلاسفة الغرب الحديث فى تصوير مضمون هذه الفكرة (وفى ضماناتها كذلك). ثم يعرض الكاتب بعد ذلك لفكر كل من "شهاب الدين بن أبى الربيع"، و "ابن تيمية".

الفصل الثانى : ونتناول فيه المجموعة التى نهج أصحابها المنهج "الاستقرائى"، وهذه المجموعة يمثلها وحده "ابن ظفر" العربى الصقلى وقد

رأى الكاتب أن يعرض في هذا الفصل دراسته المقارنة بين "ابن ظفر" ، و"مكيافلي" الإيطالي لإبراز عدم صحة ما يدعيه الغرب الليبرالي من أن "مكيافلي" الإيطالي:-

أولاً: هو مؤسس فن أصول الحكم (فن السياسة) على مستوى الفكر الإنساني.

ثانياً: وأنه مؤسس المنهج الاستقرائي في مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية).

ثالثاً: وأنه أول من قدم فكراً إبداعياً منذ المفكر اليوناني القديم "أرسطو" في القرن الرابع قبل الميلاد.

ذلك أن صاحب هذه الأمور الثلاثة وبجدارة هو "ابن ظفر" العربي الصقلي السابق على "مكيافلي" بحوالي أربعة قرون. حيث لم يبق "لمكيافلي" بعد ذلك سوى استخفافه بالدين والأخلاق، وما أدى إليه ذلك من فكرته عن فصل السياسة عن الدين والأخلاق، ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة كأساس لفن الوصولية.

الفصل الثالث: ونعرض فيه لفكر كل من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق" كنماذج للمنهج العلمي التجريبي في الدراسات السياسية (والاجتماعية)، وذلك من ثانياً مقارنة بينهما في مدى استخدامهما للمنهج العلمي التجريبي بمقوميه: "الموضوعية" و"النسبية" ، ومن منهما المؤسس الحقيقي للمنهج العلمي التجريبي في الدراسات السياسية (والاجتماعية)، ليس فقط في إطار الفكر السياسي الإسلامي، بل وعلى مستوى الفكر الإنساني قاطبة.

الفصل الرابع: ونعرض فيه لمجموعة أخرى من المفكرين السياسيين الإسلاميين الذين لم ينالوا قسطاً من الدراسة، وهم في غالبيتهم

يصنفون ضمن المفكرين اللذين عنوا بموضوع "فن أصول الحكم"، وقدموا قواعد لفن الحكم المثالى، بالإضافة إلى مجموعة المفكرين اللذين اهتموا بموضوع "السياسة والحيلة"، فنعرض لهم ولسيرتهم ولأهم مؤلفاتهم السياسية بإيجاز شديد، مستهدفين بذلك توضيح أن هناك ميراث فكرى سياسى إسلامى لم يكشف عنه حتى الآن، وأن ما كتب فيه إلى الآن قسط ليس بكثير، هذا إلى جانب تناول فكر الفرق الإسلامية المختلفة.

الفصل الأول

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين

أصحاب "المنهج الاستنباطي"

ونعرض في هذا الفصل للمفكرين اللذين يمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي؛ أصحاب المنهج "الاستنباطي" - أي اللذين استنبطوا أفكارهم السياسية من الكتاب والسنة، وهنا يأتي تصنيفنا التحتي لهذه المجموعة إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهي التي كان محور فكرها فكرة "العقد السياسي"، وفي مقدمتها: "الموردى" و "الجويني"، اللذان جاءا ولأول مرة في الفكر الإنساني بهذه الفكرة (وتحديداً "الموردى"). وهنا يقدم الكاتب دراسة مقارنة بين هذه المجموعة وفلاسفة الغرب الحديث حول فكرة "العقد السياسي".

المجموعة الثانية: وهي المجموعة التي لم تكن فكرة "العقد" السياسي محوراً لفكرهم، وفي مقدمتها: "شهاب الدين بن أبي الربيع"، و "ابن تيمية".

أولاً : المجموعة التي كان محور فكرها فكرة " العقد السياسي " مع المقارنة بينها وبين فلاسفة الغرب الحديث في إطار هذه الفكرة:

وهنا يقدم الكاتب محاولة للتعرف على مضمون فكرة: "العقد السياسي" كسند نظري انطلق منه مفكرو الإسلام السياسيون وفلاسفة الغرب الحديث في تقديم تفسير لأساس قيام السلطة السياسية واستمرارها. وتبدو أهمية هذه الفكرة في أنها نشأت مرتبطة بصفة أصلية بمسألة طبيعة العلاقة بين السلطة والأفراد، على أساس أنها علاقة تعاقدية تتحدد معالمها على مقتضى عقد. ويأتى كل من "الماوردي" و"الجويني" — كما أسلفنا — في مقدمة المفكرين الإسلاميين اللذين شكلت فكرة " العقد السياسي" جوهر فكرهم السياسي، كما يأتى كل من "هوبز"، و"لوك"، و"روسو" في مقدمة فلاسفة الغرب الحديث اللذين شكلت أيضاً هذه الفكرة جوهر فكرهم السياسي.

وسوف نعالج هذا الموضوع من ثانيا النقاط التالية:

أولاً: تحليل مضمون فكرة " العقد السياسي " وضماناتها وغاياتها لدى المفكرين الإسلاميين.

ثانياً : تحليل مضمون فكرة " العقد السياسي " وضماناتها وغاياتها لدى فلاسفة الغرب الحديث.

ثالثاً: إجراء مقابلة بين مضمون وضمانات وغايات فكرة " العقد السياسي" لدى المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث.

التحليل:

أولاً : مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسي" لدى المفكرين الإسلاميين:

ويأتى كل من "الماوردي" و "الجويني" — كما تقدم — فى مقدمة المفكرين الإسلاميين اللذين ارتكزوا إلى فكرة: "العقد السياسي" كدعامة لفكرهم السياسى، ونعرض هنا لتصور كل منهما على حدة بصدده هذه الفكرة، ثم نقوم بمقابلة هذين التصورين لنرى هل يلتقيان حول مضمون وضمانات وغاية هذه الفكرة أم لا؟

• الماوردى:

وهو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى، ولد عام ٣٦٤هـ، وتوفى عام ٤٥٠ هـ. اشتغل بالقضاء فترة طويلة فى بلدان كثيرة من العراق إلى أن وصل لمنصب "قاضى القضاة" وذلك عام ٤٢٩هـ، ولقد جعله هذا المنصب قريباً من الخليفة، بل وقريباً من الأحداث السياسية فى عصره. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "الماوردى" قد عاصر فترة ضعف الحكم العباسى، والتي تميزت بسيطرة أسرة "بنى بويه" على الخلفاء العباسيين — وهى أسرة فارسية انتظمت داخل جيش الخلافة العباسى ووصلت إلى أعلى درجات السلطة والوزارة حيث سيطرت على الحكم دون الخليفة العباسى. ونظراً لكون البويهيين من الشيعة فلم يعترفوا بسيادة الخليفة العباسى، وأنشئوا فى بغداد إمارة وراثية ظلت فى أيديهم. ولقد وصل الأمر بالبويهيين وسيطرتهم على الحكم أن كانوا يقومون بعزل ما يشاءون من الخلفاء العباسيين ويولون من يشاءون. كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن ظهور البويهيين بدأ عام ٣٣٤هـ — أى قرب مولد "الماوردى"، كما كانت نهايتهم قرب وفاته

عام ٤٤٧ هـ. ولقد كان " الماوردي " يتمتع بتقدير من الخلفاء ومن البويهيين كذلك، فكان موضع ثقة — عندهم — حتى كانوا يرسلونه للوساطة بينهم وبين من يناوئهم ، ويرتضون حكمه^(١).

ومن مؤلفات "الماوردي": " نصيحة الملوك " ، و "قوانين الوزارة" و "سياسة الملك" ، و "التحفة الملوكية فى الآداب السياسية" ، و " أدب القاضى " ، و " الأحكام السلطانية " و "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" (فى أخلاق الملوك وسياسة الملك).... ، والذي يهمننا من كل هذه المؤلفات هو مؤلفه: "الأحكام السلطانية" الذى ورد فيه تصويره عن فكرة: " العقد السياسى". وتبدو أهمية هذا المؤلف — فى مواجهة باقى مؤلفاته، بل وفى مواجهة مؤلفات غيره من المفكرين الإسلاميين — فى أنه أفرد للإمامة وعقدها وكل ما يتعلق بها من أحكام، حيث قال فى مقدمته:-

" ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزم طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه...."^(٢).

وفى الباب الأول من كتابه هذا والمعنون "بعقد الإمامة" قال "الماوردي": "الإمامة موضوعة لخالقة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع.. واختلف فى وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟.. فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية.. فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية. وإن لم

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. محمد سليمان داود — د. فؤاد عبد المنعم، أبو الحسن الماوردي، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٩٧٨، من ص ٣ إلى ص ١٦.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الفكر بالقاهرة، ١٩٨٣، ص ٣.

يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختارون إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم..^(١). وواضح من هذه النصوص تأكيد "الموردى" على ضرورة قيام "الإمامة" (أو إن شئنا السلطة السياسية) في المجتمع، وعلى أن عقدها واجب بالإجماع، ولئن كان "الموردى" قد سجل ما كان قائماً في عصره من خلل نظري حول ما إذا كانت الإمامة واجبة بالعقل أم بالشريعة؟ (أو على حد تعبيرنا المعاصر: ما إذا كانت السلطة ضرورة تمليها طبيعة الإنسان أم هي من خلق السياسة والقانون)^(٢)، فقد انتهى إلى وجوب الإمامة وإن اختلفت دواعي هذا الوجوب. وواضح أيضاً من النصوص المتقدمة تأكيد "الموردى" على أن الإمامة فرض كفاية، فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان - هما أطراف العقد عنده - أولهما: أهل الاختيار: "أهل العقد والحل" الذين يعقدون للإمام، وهم أيضاً الذين يحلون (يفسخون) هذا العقد، وهم في ذلك كله يمثلون الأمة. وثانيهما: أهل الإمامة (المرشحون للقيام على السلطة والشئون العامة) حتى يتم اختيار أحدهم للإمامة. كما أوضح "الموردى" أنه ليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير إقامة الإمامة حرج ولا إثم.

ولقد اشترط "الموردى" شروطاً في كل من: "أهل الإمامة"، و"أهل الحل والعقد" حيث قال:-

"..... وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب

(١) المرجع السابق، ص ٥، ص ٦.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوي، شرعية الثورة في الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق (جامعة الإسكندرية)، العددان: الأول والثاني، ١٩٥٤، ص ١٦٠.

أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه. فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم..... العدالة الجامعة لشروطها، و.... العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. و... رأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف..... وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم... العدالة على شروطها الجامعة. و.... العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام، و..... رأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح...^(١). وواضح من هذه النصوص تأثر " الماوردى " بواقع عصره، فقد عاصر — كما تقدم — فترة تدهور الحكم العباسى وابتعاده عن قيم وأحكام الشريعة، وتبعاً لذلك اشترط فى كل من " أهل الإمامة " و"أهل الاختيار" شروطاً تدور حول قيمة الكيف دون الكم، وتجمع على ضرورة توفر العلم والعدالة والرأى والحكمة فى كلا الفريقين، فالعبرة لديه فى الفريقين ليست بكثرتهم، وإنما العبرة بتوفر هذه الشروط فيهم حيث لا مكان للغوغاءية، وإنما المكان للمؤهلين لحسن الاختيار والحكم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن " الماوردى " لم يأت بهذه الشروط تجكماً وإنما استنباطاً من الكتاب والسنة، ولعله استهدف من وراء ضرورة توفر هذه الشروط العودة بالحكم الإسلامى إلى عهده الأول، والتخلص من الوهن الذى لحق به.

وعن إبرام العقد واتمامه قال " الماوردى ":-

" فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب

(١) انظر الماوردى، المرجع السابق ، ص٦.

إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها....^(١). وهذه النصوص كما هو واضح تظهر تصور "الماوردى" لنشأة السلطة السياسية (الإمامة)، فهي تنشأ — عنده — نشأة تعاقدية تتم بين الإمام وأهل العقد والحل، كما تظهر هذه النصوص أيضاً تأكيداً على أن مصدر هذا التعاقد هو الرضا به من جانب أطراف العقد، فهذا العقد عند "الماوردى" هو عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وإلا فهو باطل.

وأما عن الحقوق والواجبات المتبادلة بين أطراف العقد فقد قال عنها "الماوردى":—

".... والذى يلزمه من الأمور (أى بالنسبة للحاكم) ... حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة،.... وتنفيذ الأحكام.... و..... إقامة الحدود، وتحصين الثغور.....، وجهاد من عاند الإسلام، وأن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة....، وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله. والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح فى عدالته والثانى نقص فى بدنه. فأما الجرح فى عدالته وهو الفسق، فهو على ضربين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثانى ما تعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيمياً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من

(١) المرجع السابق، ص ٧.

انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ ذلك على من انعقدت إمامته خرج منها؛ فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد....، وأما الثاني فيها فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق... فهي تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوى حالى الفسق بتأويل وغير تأويل....، وأما ما طرأ على بدنه من نقص فينقسم ثلاثة أقسام: أحدهما نقص الحواس، والثاني نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف...^(١). (ولقد أورد "الماوردي" فى كل هذه الأحوال تفصيلات مطولة حول ما يمنع منها من انعقاد الإمامة ومن استدامها، وما لا يمنع منها ذلك، وما هو مختلف فيه بين الفقهاء، فبالنسبة لنقص الحواس مثلاً: فإن من النقص الذى يمنع من انعقاد الإمامة أو استدامها: زوال العقل، وأما ما لا يمنع من ذلك: فقد حاسة الشم أو التذوق، وأما ما هو مختلف فيه فى هذا الصدد: نقل السمع أو تمتمة اللسان... الخ. وبالنسبة لنقص التصرف: كالحجر، وهو أن يستولى على الخليفة من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من إمامته، ولكن ينظر فى أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين جاز إقراره عليها....، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين... لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه... الخ)^(٢).

وواضح من هذه النصوص المتقدمة أن "الماوردي" قد حدد الحقوق والواجبات المتبادلة بين أطراف العقد (الإمام، والأمة أو من يمثلها: أهل العقد والحل)، حيث ألزم الحاكم بواجبات تدور كلها حول إقامة دين الله

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٤، ص ١٥، ص ١٦.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: المرجع السابق، من ص ١٦ إلى ص ١٩.

فى الأرض بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام من ناحية، وتدبير مصالح المحكومين من ناحية أخرى، ويستفاد من هذه النصوص المتقدمة أن هذه الواجبات التى يقوم عليها الإمام هى الغاية من وراء عقد " الماوردى " السياسى. كما أوضح " الماوردى " فى تلك النصوص المتقدمة كذلك أنه فى حالة قيام الإمام بأداء هذه الواجبات يكون له على الأمة حقاً الطاعة والنصرة، ولكن هذه الطاعة (أو النصره) — عنده — مشروطة (مقيدة) بالتزام الإمام فى قراراته بما جاء فى الكتاب والسنة من قيم وأحكام. ومن هنا فإن أهم الآثار المترتبة على هذا العقد — عند " الماوردى " — هى مسئولية الحاكم أمام الأمة (أو من يمثلها) فى الالتزام فى قراراته بقيم وأحكام الإسلام، فإن التزام الحاكم ذلك وجبت له الطاعة (والنصرة) واستمر العقد قائماً وصحيحاً، أما إذا خرج الحاكم على قيم وأحكام الإسلام فى قراراته فلا تجب له الطاعة أو النصره وانفسخ العقد، وذلك بما أوضحه " الماوردى " فى حالات تغير حال الحاكم بجرخ فى عدالته أو نقص فى بدنه.... الخ والتى تؤدى إلى خروجه عن الإمامة. (وكل ذلك يؤكد تأثره بواقع عصره حيث تدهور الحكم العباسى وسيطر البويهيون عليه، لاسيما عباراته عن نقص تصرف الحاكم وخاصة فى حالة الحجر). وتجدر الإشارة هنا إلى أن " الماوردى " قد ذكر إلى جانب هذا رأى (مقاومة الحاكم وإخراجه عن الإمامة بخروجه على التزاماته فى العقد) آراء أخرى، وإن كان لم يرجح أيأ منها، لكن هكذا يبدو ضمناً ميله إلى هذا الرأى.

وعن حدود معارضة الحاكم من جانب المحكومين وموقف الحاكم من هذه المعارضة قال " الماوردى " فى الفصل الثانى من الباب الخامس والمعنون " بقتال أهل البغى ":-

" وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا

بمذهب ابتدعوه فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا
 بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تتألم القدرة وتمتد إليهم اليد
 تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من
 الحقوق والحدود... فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل
 العدل، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه
 إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر
 بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوز به إلى قتل ولاحد... فإن اعتزلت هذه الفئة
 الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لم
 تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة
 وتأدية الحقوق..... وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية عن طاعة الإمام
 ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتناب الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن
 فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماماً ولا قدموا عليهم زعيماً كان ما اجتبهوه
 من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمة، وما نفذوه من الأحكام مردوداً لا
 يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماماً اجتبهوا بقوله
 الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبهوه
 المطالبة وحاربوا في الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى
 الطاعة....^(١). وواضح من هذه النصوص أن "الماوردي" لم يهمل في
 عقده "المعارضة" وحالة الفتن والثورات الهدامة، فقد رأى "الماوردي"
 أنه يتحتم على الحاكم ألا يلجأ إلى العنف مع الطائفة الباغية إلا إذا
 استفحل أمر الفتنة المتسببة فيها وأضحت هدامة تعمل على تقويض كيان
 الجماعة وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لا يجوز للحاكم أن يقاوم
 المعارضين له. وواضح كذلك أن هذه النصوص تقطع بأن "الماوردي"
 يبيح معارضة السلطة القائمة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ من الوسائل

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٣، ص ٥٤.

والأشكال ما تشاء مادامت لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على السلطة القائمة وتهديد وحدة الجماعة، لأنها تخرج عندئذ من نطاق المعارضة إلى الحرب الأهلية^(١).

ومن جملة ما تقدم: فإن فكرة "العقد السياسي" عند "الماوردي" تتلخص في أن السلطة تنشأ بعقد وتكون هذه السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بقيم وأحكام الإسلام مما يجعل استمرارها مرهونا باستمرار التزامها بإعمال تلك القيم والأحكام، ومن هنا ربط "الماوردي" واجب طاعة الأمة للحاكم بحرصه على الالتزام بتلك القيم والأحكام باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الحاكم، فإن جار الإمام وخرج عن ذلك الالتزام سقط عن الأمة واجب الطاعة، بل وأجاز "الماوردي" للأمة (أو من يمثلها) عزل الحاكم من الإمامة. وهكذا يكون "الماوردي" قد قدم تنظيرا عقليا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي من ثنايا فكرة "العقد السياسي"، وقد قدم تنظيرا عقليا أيضا لنشأة السلطة نشأة تعاقدية — أى برضا المحكومين، وذلك من ثنايا نفس الفكرة، حيث تبدو له عملية البيعة الواقعة المنشئة للعقد^(٢).

• الجويني:

وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، ولد عام ٤١٩هـ (بجوين ، وهى قرية من قرى

(١) راجع في هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٢) انظر في هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، بحث في النظام السياسى الإسلامى ردا على المستشرق الإنجليزى "أرنولد"، مناهج المستشرقين — الجزء الثانى ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (مكتب التربية العربى لدول الخليج)، الرياض، ١٩٨٥، ص ١٣٠.

نيسابور بإيران) وتوفي عام ٤٧٨هـ، ويكنى بأبى المعالى الجوينى، ويلقب بإمام الحرمين (لقيامه بإمامة المصلين بالمسجد الحرام والمسجد النبوى)، عاصر الفتن التى وقعت بين المعتزلة والأشاعرة مما جعله يخرج من نيسابور منتقلاً بين بغداد وأصبهان والحجاز، كما اشتغل "الجوينى" بعلم الكلام متبعاً طريقة الأشاعرة (إذ سبقه أبو الحسن الأشعري الذى توفي عام ٣٢٤هـ)، ولكنه رجع عن ذلك وقال فى أواخر أيامه: "اشهدوا على أنى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف"^(١). ولقد كان " الجوينى " ذا إحاطة واسعة بالشريعة (بكلياتها وجزئياتها)، وله مؤلفات عدة فى أصول الدين وفى أصول الفقه، وما يهمنها منها مؤلفه "غياث الأمم فى التياث الظلم"^(٢)، وهو ضمن مؤلفاته الفقهية، خصص جانباً كبيراً منه للفقه السياسى، واستند فيه إلى الكتاب والسنة والإجماع، وأورد فيه تصوره عن فكرة " العقد السياسى"^(٣).

ولقد عاصر " الجوينى " (حال " الماوردى") فترة ضعف الحكم العباسى وابتعاده عن الشريعة، حيث سجل فى مقدمة كتابه هذا واقع هذا الحكم فى بلدان كثيرة منه بقوله: " عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصون العلماء احتياطها.. وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها.... والآن، كما يفضى مساق هذا الترتيب إلى تسمية الكتاب... فهو غياث الدولة، وهذا إذا تم (غياث الأمم فى التياث الظلم) فليشتهر بالغياثى... فأركان الكتاب ثلاثة: أحدها القول فى الإمامة.... والركن الثانى: فى تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمر. والركن الثالث: فى

(١) انظر: غياث الأمم فى التياث الظلم، أبو المعالى الجوينى، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمى، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٩، ص ١٢ من المقدمة.

(٢) والغياث: الإنقاذ، والتياث: الحبس والمكث.

(٣) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ١١، ص ١٢، ص ١٨ من المقدمة.

تقدير انقراض حملة الشريعة"^(١). وواضح أن هذه النصوص تظهر الهدف من عنوانة " الجوينى" لكتابه، فهو يرمى منها إلى رغبته فى إنقاذ الأمة من أسر الظلم وأغلاله، ومن ثم إنقاذ المسلمين مما يتردون فيه من مهاوى الظلم والجور، بعد أن خلال زمانه من الأئمة الراشدين وانقرض حملة الشريعة.

وفى الباب الأول والمعنون بـ: " فى معنى الإمامة ووجوب نصب الأئمة وقادة الأمة" قال: " الإمامة: رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة فى مهمات الدين والدنيا.... فنصب الإمام عند الإمكان واجب ... فالذى صار إليه جماهير الأئمة، أن وجوب النصب مستفاد من الشرع... وأن الاختيار من أهل الحل والعقد، هو المستند المعتقد....، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار.... أسندناه إلى الإجماع، قائلين إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، ... وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة،.... فإن قيل قد حصرتم عقد الإمامة فى الاختيار....، قلنا.... لما أردنا أن نتكلم فى أصل الإمامة حصرناها بعد بطلان النص فى الاختيار، والتولية فى العهود لا يكون إلا بعد ثبوت الإمامة...."^(٢). وواضح من هذه النصوص أن عقد الإمامة عند "الجوينى" واجب، وأن هذا الوجوب مستفاد من الشرع لا من العقل، وأن العقد هو عقد اختيار، وهذا الاختيار (الحر) للإمام يكون من قبل أهل الحل والعقد، وهنا يرفض " الجوينى" ما ذهب إلىه فرق الشيعة من أن النص على الإمام مؤكد (وفى هذا الصدد نجد تأثر " الجوينى" بعلم الكلام حيث راح يفند الأدلة لإثبات صحة الاختيار دون النص)، كما يؤكد " الجوينى" هنا أن الاختيار هو الأساس الذى يقوم عليه العقد، ودلل على

(١) المرجع السابق، ص ١٢ ، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥، ص ١٧، ص ٣٤، ص ٤٥.

ذلك بإشارته إلى عملية البيعة في زمن الخلفاء الراشدين التي كانت تقوم على الاختيار — أى تقوم على رضا المحكومين.

وفى الباب الثالث والمعنون بـ: " فى صفات الذين هم من أهل عقد الإمامة " قال: " فأما المظنون به: فقد ذهب طوائف من أئمة أهل السنة إلى أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى.. فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب، وهذبهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية... فالفاضل الفطن المطلع على مراتب الأئمة البصير بالإيالات والسياسات، ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه فى تخير الإمام... وأما من شرط كون العاقد مفتياً؛ فمعتصمه أنا نشترط أن يكون الإمام مجتهداً... ولا يحيط بالمجتهد إلا مجتهد، فلو لم يكن المتخير العاقد مفتياً لم يطلع على تحقيق ذلك من الذى ينصبه إماماً....^(١) وهكذا اشترط " الجوينى " فيمن يختار الإمام ويعقد له أن يكون عالماً قادراً على الاجتهاد فى الأمور المستجدة، مستجمعاً لشرائط الفتوى، ومن ثم على قدر كبير من العلم، فالمكان هنا إذن للمؤهلين لعملية اختيار الحكام، وهو المستقلون ذوو التجارب والحكمة.

وفى الباب الرابع والمعنون بـ: " فى صفات الإمام القوام على أهل الإسلام " قال " الجوينى " : " الصفات المرعية فى الأئمة تنقسم أقساماً: فمنهما ما يتعلق بالحواس، ومنها ما يتعلق بالأعضاء، وما يرتبط بالصفات اللازمة، ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة....^(٢) (وبالنسبة لما يتعلق بالحواس فقد أورد " الجوينى " رأيه صراحة فى الحالات المطروحة بصدها — فعنده — مثلاً يمنع فقد البصر عقد الإمامة، فمن يفقد صفة

(١) المرجع السابق، من ص ٤٩ إلى ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠.

الاستقلال فيما يخصه من أمور لا يستطيع تحمل أعباء الإمامة، وفيما يتعلق بالأعضاء يذهب " الجوينى " إلى القول بأن كل ما لا يؤثر عدمه فى رأى ولا عمل من أعمال الإمامة فلا يضر فقده ولا يمنع عقد الإمامة، أما الصفات اللازمة — عنده — فهى كالبلوغ والحريّة... الخ^(١) " فأما الصفات المكتسبة المرعية فى الإمامة : فالعلم، والورع، وسنلحق بهما بعد تحقيق القول فيهما صفة ثالثة. فأما العلم: فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعا صفات المفتين.... فإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه فى تدبير الأمور الدنيوية، فذلك يجب استقلاله بنفسه فى الأمور الدينية... فأما التقوى والورع... فكيف يؤتمن فى الإمامة العظمى فاسق لا يتقى الله.... فأما الصفة الثالثة.... هى: ضم توقد الرأى فى عظام الأمور...."^(٢).

وواضح من النصوص المتقدمة تأكيد " الجوينى " على ضرورة توفر شروط كيفية فى المرشحين للإمامة، فإذا اشترط " الجوينى " سلامة الحواس والأعضاء، وتوفر صفات لازمة، انتقل إلى التأكيد على ضرورة توفر شرط العلم الذى يؤهل الإمام (الحاكم) لأن يكون مجتهدا ومفتيا ومستقلا عن الغير فى تدبير الأمور الدينية والدنيوية، فإن لم يكن مجتهدا فى دين الله للزمه اتباع العلماء وارتقاب أمرهم ونهيهم وإثباتهم ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة"^(٣). وإلى جانب العلم اشترط " الجوينى " صفة التقوى والورع فيمن يرشح للإمامة وهما نقيضا الفسق، فعلى حد قوله: "..... فكيف يؤتمن فى الإمامة العظمى فاسق لا يتقى الله، ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه،

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر: المرجع السابق، من ص ٦٠ إلى ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥، ص ٦٦، ص ٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

فأنى يصلح خطه الإسلام"؟^(١). وإلى جانب هاتين الصفتين (العلم، والتقوى والورع) صفة توقد الرأى فى عظام الأمور، وهذه الصفة المكتسبة يقول عنها " الجوينى " : " ينتجها تحيزة العقل ويهذبها التدريب فى طرق التجارب"^(٢).

وعن اتجاه بعض طوائف الشيعة إلى القول بعصمة الإمام كالإمامية، قال " الجوينى " : " وأما الأئمة فقد صح عن دين النبى إمامتهم مع ما يتعرضون له من إمكان الهفوات، فإننا أثبتنا صحة الاختيار ويستحيل معه علم المختارين فى مطرد العبادات بأحوال المنصوبين للزعامة"^(٣). وواضح من هذه النصوص رفض " الجوينى" لما ذهب إليه غلاة الشيعة، الذين قالوا بعصمة الأئمة التى تجعل مكانتهم فوق مستوى البشر، حيث أقر بإمكانية تعرض الأئمة للهفوات، وذهب إلى أنه يستحيل عملاً وجود معرفة كاملة بأحوال الإمام فى كل عاداته من جانب أهل الحل والعقد، وهنا تظهر واقعية "الجوينى" فى إقراره بعدم عصمة الأئمة عن الذلل والخطأ، فقد قال أيضاً: " إنه لا يجب عصمة الأنبياء عن صغائر الذنوب، وآى القرآن فى أقاصيص النبيين مشحونة بالتقصيص على هنات كانت منهم، استوعبوا أعمارهم فى الاستغفار منها"^(٤). فإذا كان الأنبياء غير معصومين عن صغائر الذنوب فمن باب أولى لا يجب عصمة الأئمة عن الهفوات.

وفى الباب الخامس، تناول " الجوينى " : " الطوائى التى توجب الخلع والانخلاع" حيث قال: ".... إن كل ما يناقض صفة مرعية فى

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٢.

الإمام ويتضمن انتفاءها فهو مؤثر في الخلع والانخلاع... فلو فرض
انسلاخ الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه.... فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً
إلا أن يجدد اختياره. ولو جن جنوناً مطبقاً انخلع... وذهبت طوائف من
العلماء إلى: أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهل
الحل والعقد إذا تحقق خلعه. ونحن نوضح الحق في ذلك فنقول:
المصير إلى الفسق يتضمن الانعزال والانخلاع بعيد عن التحصيل....
والذى يجب القطع به: أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره؛ ومن
الممكن أن يتوب ويسترجع ويؤوب... فإن قيل فلم منعتم الإمامة لفاسق؟
قلنا: إن أهل العقد على تخيرهم في افتتاح العهد، ومن سوء الاختيار؛ إن
يعين لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق^(١)، وقال أيضاً: "الهنات
والصغائر..."، وما يجرى من الكبائر مجرى العثرة... من غير استمرار
عليها، لا يوجب عندنا خلعاً ولا انخلاعاً... وأما التماذى في الفسوق...
فذلك يقتضى خلعاً أو انخلاعاً... فإن قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من
إليه العقد، وقد سبق وصف العقدين^(٢)، وقال "الجويني" أيضاً في هذا
الصدد: "... فإن عقد الإمامة لازم لا اختيار في حله من غير سبب
يقنضيه"^(٣). ووضح من هذه النصوص التي تناول فيها "الجويني" الأسباب
التي توجب فسخ العقد أن هذه الأسباب جاءت كنتيجة لعدم إقراره بعصمة
الأئمة، وفيما أسماها هو: "بالطوارئ التي توجب الخلع والانخلاع"، على
أساس أن "الخلع" يكون إلى من إليه العقد (وهم أهل الحل والعقد)، وأن
"الانخلاع" يكون من الحاكم نفسه بأن ينخلع عن إمامته. ولئن كان
"الجويني" قد أقر بانخلاع الإمام بانسلاله عن الدين أو جنونه جنوناً مطبقاً

(١) المرجع السابق، من ص ٧٥ إلى ص ٧٧، ص ٨٩، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

إلا انه قد وقف موقفاً شديداً التحفظ (كما هو واضح من النصوص المتقدمة)، من مسألة الفسق، فقد أوجب خلع الإمام من جانب أهل الحل والعقد، عن إمامته بالتمادي في فسقه، أما إن لم يتماد في فسقه فلا يجب الخلع، كما ذهب في هذا الصدد، إلى أن الهنات والصغائر (من الذنوب) وعدم الاستمرار في الكبائر لا يوجب خلعاً ولا انخلاعاً، وبرر "الجويني" ذلك لعدم حدوث الفتنة. وهنا أكد " الجويني" على أن عقد الإمامة هو عقد لازم لا اختيار في حله من غير سبب واضح يقتضيه، كالتماضي في الفسق، أو الانسلاخ عن الدين. كما أكد " الجويني" هنا أيضاً على أنه: "لا يجوز عقد الإمامة لفاسق"^(١).

وفي الباب الثامن والمعنون " بتفصيل ما إلى الأئمة والولاء" قال "الجويني": "ليعلم طالب الحق، وباغى الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق، الاستمسك بالدين والتقوى....، فقيض الله السلاطين وأولى الأمر وازعين ليوفروا الحقوق على مستحقيها..... فتتظم أمور الدنيا ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى.... فالقول الكلى أن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً والمقصد الدين... وبعد هذا الترتيب، نذكر نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدين، ثم نذكر نظره في الدنيا... فأما نظره في الدين فينقسم إلى: النظر في أصل الدين، وإلى النظر في فروعه، فأما القول في أصل الدين، فينقسم إلى حفظ الدين، ودفع شبهات الزائغين... وإلى السعي في دعاء الكافرين إليه... فأما القول في ذكر تفاصيل نظر الإمام في فروع الدين.... نقول: العبادات البدنية.... فإن قيل: ما وجه ارتباط العبادات بنظر الإمام؟ قلنا: ما كان منها شعاراً ظاهراً في الإسلام تعلق به نظر الإمام، وذلك ينقسم إلى ما يرتبط باجتماع عدد كثير (كالجمع والحج) فأما ما لم يكن شعاراً ظاهراً

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

من العبادات البدنية (كالآذان وإقامة الصلوات)، فلا يظهر تطرق الإمام إليه إلا أن ترفع واقعة فيرى فيها رأيه... وأما الازدياد في خلة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد ومناذرة أهل الكفر والعناد، وعليه القيام بحفظ الخطة... بسد الثغور وإقامة الرجال على المراسد....^(١) ، وواضح من هذه النصوص المتقدمة أن غاية العقد عند " الجويني " هي على وجه الإجمال: إقامة الدين ونشره وتبدير مصالح المحكومين، فقد أظهر " الجويني " أن إقامة الدين هو المقصد والمنتهى فأوجب على الأئمة حفظ الدين ودفع الشبهات عنه، ونشره إما بالإقناع وإما بالجهاد، وإلى جانب هذه الواجبات الدينية أوضح " الجويني " ضرورة القيام من جانب الأئمة أيضا بواجبات دنيوية أهمها تبدير مصالح المحكومين وإقامة الثغور وإقامة الرجال على المراسد....، وهذه المهام (الدينية والدنيوية) هي - عنده - بمثابة الغاية من العقد (كما تقدم)، وفي التزام الحاكم بها يكون قد التزم بأحكام الإسلام، حيث قال " الجويني " في هذا الصدد: " والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام ولكنه مستتاب في تنفيذ الأحكام "^(٢) ، ففي هذا النص تأكيد من " الجويني " على ضرورة التزام الحاكم بأحكام الإسلام في قيامه بواجباته، وتأكيد منه أيضا على أن الحاكم في النهاية ما هو إلا واحد من أفراد المجتمع فلا هو بالمعصوم عن الخطأ ولا هو فوق مستوى البشر، وإنما هو وكيل عن الأمة في تنفيذ أحكام الإسلام فإن لم يلتزم ذلك جاز لأهل العقد والحل خلعه عن الإمامة، على نحو ما تقدم.

وجملة القول هنا أن " الجويني " يلتقى مع " الماوردي " حول مضمون وضمانات فكرة " العقد السياسي "، بل ويلتقيان أيضا حول غاية واحدة بشأنها، حيث تنشأ السلطة - عندهما - نشأة تعاقدية (أي برضا

(١) المرجع السابق، من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٥، ومن ص ١٤٥ إلى ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

المحكومين)، وأن الواقعة المنشئة لهذا العقد هي عملية البيعة، وبموجب هذا العقد تكون السلطة مقيدة بواجبات معينة، فإن خرج عنها القائمون على السلطة كان للعاقدين حق فسخ العقد والخروج عليهم، وتبعاً لذلك تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجهم من الإمامة لخروجهم عن التزاماتهم في العقد. وكلاهما (الجويني، والماوردي) من فقهاء أهل السنة، ورغم ذلك فهما لا يختلفان إلا في أسلوب عرض فكرة "العقد"، " فالماوردي" يذكر حول المسألة الواحدة المتعلقة بالإمامة (مثلاً) آراء متعددة ولا يرجح بينها - وإن كان في بعض الأحيان يبدو لنا ضمناً ميله إلى بعض هذه الآراء، على حين يذكر " الجويني" رأيه صراحة بصدد المسائل المتعلقة بالإمامة (كمسألة وجوب الإمامة)، إلى جانب إغراقه في تفاصيل خاصة بها. ومع ذلك كله نستطيع القول بأن فكرة "العقد السياسي" بمضمونها وضماناتها وغايتها كانت أكثر وضوحاً عند "الماوردي" في مواجهة "الجويني" إلى جانب سبقه له في تقديم الفكرة.

هذا ولقد كان لأفكار " الماوردي" و "الجويني" أثر لدى غيرهم من المفكرين السياسيين الإسلاميين (وإن كان هؤلاء المفكرين ليسوا هم أصحاب مدرسة العقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي) حيث ردوا أفكار كل من " الماوردي" و " الجويني" في كتاباتهم، وفيما يلي نجمل أفكار أصحاب مدرسة العقد السياسي " الماوردي" و " الجويني" واتباعهم:

تصور مفكرو الإسلام السياسيين لفكرة "العقد السياسي":

وبادئ ذي بدء نشير هنا إلى أن " العقد السياسي" لدى مفكري الإسلام السياسيين (أصحاب مدرسة العقد السياسي واتباعهم) يعتبر العقد الأول والأصل الذي يركز عليه باقي العقود، وهو دعامة النظام السياسي

الإسلامي^(١).

أطراف العقد:

وبالنسبة لأطراف هذا العقد لدى هؤلاء المفكرين الإسلاميين فهي تتمثل في: الأمة (أو من يمثلها) من ناحية، والحاكم من ناحية أخرى. ومفهوم "الأمة" في تصورهم — هو مفهوم فريد ليس له ما يقابله في الفكر السياسي الوضعي، فهو ينطوي على وجود كيان جماعي يرتكز في تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة، على أساس أن الرسول (ص) خلف من ورائه أمة قبل أن يخلف إماماً، فالأمة هي الأصل، وهي التي تختار الحاكم، ولا ترتبط بمؤسسات أو تنظيمات، وإنما هي التي تفرض تلك المؤسسات وتحدد أشكالها^(٢). من هنا فإن مفهوم "الأمة" لدى المفكرين الإسلاميين يعنى جماعة المؤمنين كافة — كل أفراد المجتمع الإسلامي المكلفين (كل مسلم عاقل بالغ)، وهؤلاء هم المخاطبون في آية: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"^(٣). أما آية: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٤) فهي تدل على وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجب (كفرض كفاية) وتنتخبهم الأمة وهم "أهل الحل والعقد"، إنهم: "الذين يمثلون الأمة في انتخاب الحاكم، وهم لا يوجدون بكثرة في عامة الشعب وإنما بين النخبة المثقفة"، إنهم

(١) انظر في هذا الصدد: د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢، ص ١٤٦.

(٢) انظر في هذا الصدد:-

- Dawalilbi, M., L'Etat et Pouvoir en Islam. Unesco, Paris, 1982, p.35.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٤) نفس السورة ، الآية ١٠٣.

زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم... وهم
الرؤساء الذين تتبعهم الأمة في أمورها العامة، وأهمها نصب الإمام.....
وكذا عزله إذا ثبت عندهم وجوب ذلك، ومن يملك التولية يملك العزل^(١).
وهم أيضا الذين: "لا يقفون عند هذا الحد بل لديهم مسئوليات أخرى أهمها
الرقابة على أعمال الحكومة، والقيام على وظيفة التشريع"^(٢).

ومن هنا فإن انتخاب الحاكم — في تصور مفكرى العقد السياسى
في الإسلام — يتم على درجتين، " فأهل الحل والعقد" هم أنفسهم ينتخبون
بواسطة الجمهور وبشروط معينة لا بد أن تتوافر فيهم، وهذه هي الدرجة
الأولى، ثم يقومون هم باختيار الحاكم، وهذه هي الدرجة الثانية. ومن هنا
فإن أهل الحل والعقد هم أهل الاختيار — أى الذين يتولون أمر اختيار
الحاكم، ويوجبون العقد وهم مسئولون عن إتمام العقد ونفاذه، وهم فى ذلك
كله نواب عن الأمة^(٣).

وبالنسبة للشروط الواجب توافرها فى " أهل الحل والعقد" والتي
أجملها " الماوردى" فى العدالة والعلم والحكمة فهى بصورة مفصلة كما
يأتى:

أولا: العدالة بشروطها الجامعة: وهناك درجتان من العدالة:

أولهما: عدالة صغرى: ومعناها ان يكون العاقد مؤديا للفرائض

(١) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٦٧، ص ١٨،
ص ١٩، ص ٢٥.

(٢) انظر فى هذا الصدد:

- El Sanhoury, Abdel.Razzâq, Le Califat, Son Évaluation vers une Societe de
Nations Rientales, Paris. 1926, p. 79.

(٣) راجع فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ٥٦. وأيضا: د. محمد ضياء الدين
الريس، المرجع السابق، ص ١٥٣.

ومتجنباً للكبائر، وأن يبتعد بقدر ما يمكنه عن الصغائر. وثانيتها: عدالة كبرى: ومعناها ألا يكون العاقد فاسقاً في أعماله ولا ملحداً في عقيدته.

ثانياً: العلم: بأن يكون العاقد على درجة من العلم (أى العلم بالدين وبمصالح الأمة وسياستها) تمكنه من معرفة الشروط الواجب توافرها فيمن ينتخب للإمامة، وأن يكون العاقد ملماً بالشريعة بصفة عامة، وليس من الضروري أن يكون العاقد مجتهداً، فالاجتهاد في الشرع يكون هنا شرطاً في مجموع العاقدين لافي كل فرد منهم (وهذا ما يلتقى عليه جمهور المفكرين السياسيين الإسلاميين باستثناء "الجويني" - كما تقدم).

ثالثاً: الحكمة: وتعني الحكمة السداد في الرأي، وهي تكتسب غالباً بالتجربة والخبرة. فيشترط في العاقد تبعاً لذلك ان يكون متصلاً بالشعب ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر.

وبالنسبة للشروط الواجب توافرها في الحاكم يجمع مفكرو الإسلام السياسيون - أصحاب فكرة "العقد السياسي" - على ضرورة توفر الشروط التالية فيه:-

أولاً: العلم: بأن يكون الحاكم (بوصفه عقل الدولة) على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب ان يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام.

ثانياً: الحكمة : بأن تكون له قدرة سياسية على إدارة الشؤون العامة بمهارة السياسي المخضرم. وبصفته قائداً للجيش فلا بد أن تكون له دراية استراتيجية وهي تعني المقدرة على تقدير عوامل قوة الدولة

وتوجيهها في حالة الحرب^(١). فمن ناحية يكون يقظا في الدفاع عن ثغور الإسلام، ومن ناحية أخرى يكون قادرا على رد هجمات الأعداء^(٢).

كما يؤكد مفكرو "العقد السياسي" في الإسلام على أن: "الخلافة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة وهو على هذا لا يخصه الدين بميزة في فهم الكتاب والعلم بالأحكام، يرتفع به إلى منزلة خاصة، بل هو وسائر طلاب العلم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم"^(٣).

مضمون العقد:-

ويجمع مفكرو الإسلام السياسيون (أصحاب مدرسة العقد السياسي وأتباعهم) على أن الإمامة عقد يتم بالانتخاب من قبل " أهل الحل والعقد" لمن اختاروه حاكما للأمة، ومن هنا فإن المرشح للرياسة العامة لا يكتسبها إلا بمقتضى الانتخاب. ويترتب على ذلك أن هذا الاختيار عقد حقيقي (وليس افتراضيا) يهدف إلى إعطاء الإمام المنتخب صلاحيات الولاية العامة، ومن ثم فإن هذا "العقد" هو المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطته، كما أن مصدر هذا "العقد" الأول هو إرادة الأمة. فالحاكم كوكيل عن الأمة يمنح هذه الصلاحيات باختيارها الحر. وتسمى الصورة التي يتم بها التعاقد على موضوع العقد بالبيعة^(٤)، و"البيعة هي العهد على

(١) انظر في هذا الصدد: د. محمد طه بدوي، مدخل إلى علم العلاقات الدولية، المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧، ص ٢٢٢.

(٢) راجع بصدد هذه الشروط الواجب توافرها في: "أهل الحل والعقد"، وفي "الحاكم": السنهوري، المرجع السابق، من ص ٥٤ إلى ص ٦٧.

(٣) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. طبعة دار المنار، ص ٥٨، ص ٩٥.

(٤) راجع في هذا الشأن: د. محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص ١٤٤، وأيضا السنهوري، مرجع سابق، ص ٩٤، ص ٩٥.

الطاعة كأن يعاهد المبايع أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمر المسلمين لا ينازعه في شئ من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده، تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمى ببيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ. ومنه بيعة الخلفاء...^(١).

هذا ولقد حرص المفكرون السياسيون الإسلاميون (أصحاب فكرة "العقد السياسي" واتباعهم) على التأكيد على ضرورة اختيار الحاكم عن طريق المبايعة الحرة الصحيحة، وعلى ضرورة توفر الإرادة الحرة عند إجراء التعاقد وأبطالوا العقد المكره. كما أكدوا على ضرورة أن يكون العقد مكتوباً. وأكدوا كذلك على أنه انطلاقاً من أن هذا العقد هو عقد مرضاة (أى مصدره الرضا به) فلا بد من قبول من وقع عليه الاختيار، وذلك بعد إقرار الأمة (أو من يمثلها) لهذا العقد^(٢).

هذا وبموجب هذا العقد تتولد حقوق وواجبات متبادلة بين الحاكمين والمحكومين هي:

- حق الحاكمين في طاعتهم من جانب المحكومين، وهو في نفس الوقت واجب على المحكومين.
- حق المحكومين في التزام الحاكمين في قراراتهم بقيم وأحكام الإسلام، وهو في نفس الوقت واجب على الحاكمين.

(١) انظر ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ١٨٦، ص ١٨٧.

(٢) راجع في هذا الصدد: د. ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص ١٥٩، ص ١٦٩، وأيضا السنهوري، مرجع سابق، ص ٩٥.

ضمانات العقد:-

وفى حالة خروج الحاكمين عن الالتزام بقيم وأحكام الإسلام، تتمثل ضمانات الخروج على العقد عند مفكرى الإسلام السياسيين فى حق المقاومة من جانب المحكومين كضمانة شعبية فعالة فى مواجهة جور الحاكمين. والمقاومة فى تصور مفكرى الإسلام السياسيين لها مضمون سلبى وآخر إيجابى، أما عن المضمون السلبى فيتمثل أولاً فى: عدم الطاعة للحاكم الجائر (الخارج على الكتاب والسنة فى قراراته): "[ولا تطيعوا أمر المسرفين]"^(١)، "لا طاعة فى معصية الله"^(٢)، ثانياً: عدم التعاون مع الحاكم الجائر: ("وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان")^(٣). أما عن المضمون الإيجابى فيبدأ أولاً من: تقديم النصح والإرشاد للحاكم الجائر، وينتهى بالمطالبة بعزله والخروج عليه إن أمكن^(٤). وكل هذا مرتبط بالاستطاعة والقدرة وإعمال معيار مصلحة المجتمع، فالخروج على الحاكم وعزله لا يتحقق لدى مفكرى الإسلام السياسيين (من أهل السنة والجماعة) إلا إذا تأكدت الأمة من اسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة، ويجب لذلك استمرار الحاكم عملاً بقاعدة أخف الضررين، والأمر متروك للأمة (أو من يمثلها) لى تقدر الأصلح وتتبعه^(٥).

(١) سورة الشعراء، الآية ١٥١.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢.

(٤) انظر: د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى — دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق — جامعة القاهرة)، مكتبة وهبة، ١٩٨٤، من ص ٣٨٧ إلى ص ٣٩١. وأيضاً: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٥) انظر: د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية فى ضوء القرآن والسنة —

وحق المقاومة بمضمونه هذين ارتفع به الإسلام من كونه " فرض كفاية" إلى منزلة " فرض العين" - أى أنه واجب يقوم عليه "أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) فإن قصروا صار " فرض عين" على الأمة بأسرها أفرادا وجماعات بحيث يصبح واجبا فرديا يقع إثم تركه على الفرد، وواجبا اجتماعيا يقع إثم تركه على الأمة جمعاء. وما يدل به مفكرو الإسلام السياسيون على ذلك حوار بدأه الصحابي " حذيفة بن اليمان"، عندما سأل رسول الله (ص) قائلا: " يا رسول الله أليكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟ قال الرسول (ص): "نعم"، قال حذيفة: فبمن نعتصم؟ قال الرسول (ص): "بالسيف"^(١)؛ ولذلك قال الرسول (ص) فيمن يخرج بسيفه على الحاكم الجائر: " فمن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد"^(٢)، وقال أيضا: " سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"^(٣).

غاية العقد:

يجمع مفكرو الإسلام السياسيون على أن غاية العقد السياسى (أو إن شئنا هدفه) تتحدد فى قيام السلطة على وظيفة محددة هى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين. على اعتبار أن إقامة الدين هو الهدف النهائى من العقد، وهدف تدبير مصالح المحكومين تابعا له، وأن الخروج على

== رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر ١٩٨٤، ص ٤٣٨.

(١) أخرجه أحمد فى مسنده، وأبو داود فى سننه.

(٢) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده.

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرک.

هذا الهدف من جانب القائم على سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية يستوجب فسخ العقد. لأن هذا الهدف يعد بالنسبة للقائم على السلطة هنا شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة لولايته^(١).

وهنا وحتى نبرز ما يلى:

أولاً: سبق المفكرين الإسلاميين تاريخياً فى تصوير مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسى" على المفكرين السياسيين فى الغرب.

ثانياً: تقديم المفكرين الإسلاميين مضمونا موضوعياً لهذه الفكرة وضمانات أكثر فاعلية ونفاذاً فى مواجهة تصور فلاسفة الغرب الحديث (هوبز — لوك — روسو) الذى لم يخرج عن كونه تصوراً افتراضياً بحثاً، وبضمانات غير موضوعية.

فإن الأمر يقتضى منا عرض تصور فلاسفة الغرب الحديث لفكرة "العقد السياسى" تمهيداً لإجراء مقابلة بين التصور الغربى والإسلامى لمضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسى".

ثانياً: مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسى" لدى فلاسفة الغرب الحديث:

وهنا قبل تناول فكرة "العقد السياسى" لدى فلاسفة الغرب الحديث تجدر الإشارة إلى أن هذه الفكرة ترددت فى كتابات العصر الوسيط فى أوروبا كفكرة مدنية عاصرت الفقه الكنسى، وذلك فى وقت كانت فيه كل

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٩، ص ١٥٢.

مملكة فى أوربا تتمتع باستقلال ذاتى، ويربطها عقد ضمنى بين الملك والجماعات الداخلة فى المملكة، وبمقتضى هذا العقد تدين الجماعات للملك بالطاعة فى مقابل حماية الملك لحقوقها، فإن تعدى الملك على هذه الحقوق (أى أخل بالتزامه فى العقد) سقطت عن الجماعات التزاماتها الناشئة عن العقد، وكان لها أن تثور على هذا التعدى لتسترد استقلالها^(١).

هذا ولقد ذهب كتاب القرن الرابع عشر إلى أبعد من ذلك فخرجوا فكرة "العقد" الضمنى تلك تخريجاً أدى إلى نظرية جديدة تتلخص فى أن الملك يقوم بمباشرة السلطة بمقتضى عقد يبرم بينه وبين الأفراد، على اعتبار أن الشعب هو صاحب السلطة فى بادئ الأمر ثم يمنح الملك مباشرتها مع الاحتفاظ لنفسه بحق نقلها من ملك إلى آخر إذا ما بوشرت السلطة على نحو يضر به. وتبدو هذه الفكرة واضحة فى كتابات بعض مؤلفى القرن الرابع عشر، وفى مقدمتهم "مارسيل دى بادو: Marsile de Padoue" فى كتابه "حامى السلام : Le Defensor Pacis" سنة ١٣٢٤، حيث ذهب "مارسيل دى بادو" إلى أن الملك لا يمارس السلطة (المدنية) إلا بتفويض من : "عموم المواطنين (الشعب): Universitas Civium" فهم الذين ينصبونه، فإن أساء استعمال سلطته فإنهم يستطيعون تقويمه ومعاقبته أو حتى عزله، فالشعب هو صاحب السيادة وهو مصدر السلطة المدنية وله حق مراقبة هذه السلطة بعد قيامها^(٢).

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٨٣، ص ١٨٤.

(٢) ورد ذلك المؤلف "مارسيل دى بادو" فى المراجع التالية: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٨٤. وأيضاً فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج ١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، من ص ٢٠٥ إلى ص ٢٠٧. وكذلك:

- Mosca, G., Histoire Des Doctrines Politiques, Payot, Paris, 1955, pp.89-93. =

وفي القرن السادس عشر في أوروبا شاعت فكرة "العقد السياسي" واستقرت بهذا المعنى، وخاصة في كتابات البروتستانت الذين راحوا يهاجمون جور الملوك على أسس فلسفية (لا دينية) وذلك على أثر الاضطهاد الذي لحق بهم، ففي فرنسا (في عهد شارل التاسع) في عام ١٥٧٢ وقعت مذبحة "سان برثليمي : Saint-Barthélemy" ضد البروتستانت، فظهرت مؤلفات عديدة تبرر مقاومة الملك القاتل بلا عذر، ومن أبرزها: مؤلف: "حق الحكام على رعاياهم"^(١) : Du Droit des Magistrats sur leurs sujets "لتيودور دي بيز: T.De Beze" — خليفة "كالفن" في جنيف، حيث ذهب إلى أن الملوك تربطهم بشعوبهم عقود حقيقية فإذا حدث ما يبطل العقد من جانب الملوك يكون للشعب فسخ العقد ومقاومة الملك، كما ذهب "دي بيز" في مؤلفه هذا إلى أن حق المقاومة هذا يقوم به ممثلو الشعب وليس أفرادهم كما اشترط لقيام الثورة على الملوك شعور الأغلبية بالجور.

فكرة "العقد السياسي" لدى فلاسفة الغرب الحديث:

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا كانت سلطات

== وبصفة عامة يعتبر مصنف "حامى السلام" لمارسيل دي بادو" سجلاً للتطورات التي حدثت في الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى، والتي تمثلت في انحسار النفوذ البابوي، واستقلال الممالك الأوروبية، وظهور النزعات المدنية التي تركزت على أن المجتمع هو مصدر التشريع، وعلى أن الشعب (أو من يمثله) هو السدى بين القوانين (وليست الكنيسة)، ومن هنا فإن أفكار "مارسيل دي بادو" كانت تستهدف مقاومة تسلط الكنيسة واخضاعها أخضاعاً تاماً للملك. انظر في هذا الصدد: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(١) ورد ذلك المؤلف لـ: "دي بيز" في المراجع التالية: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ١٨٤، ص ١٨٥. وأيضاً:

- Prélôt, Marcel et Lescy Georges, Histoire Des Idées Politiques, Dalloz, France, 1975. PP. 240-246.

الملوك المطلقة قد وصلت إلى قممتها، حيث راح الملوك ينفردون بالسلطة في ممالكهم، وتشخص السلطة بأشخاصهم، حيث يمارسون مظاهرها دون الخضوع لنظام ما، فكانت ظاهرة " الاستبداد السياسى " التى انتشرت فى تلك الحقبة.

ولقد ترددت فكرة " العقد السياسى " فى تلك الفترة فى كتابات فلاسفة الغرب الحديث وفى مقدمتهم " هوبز"، و"لوك"، و"روسو"، وفيما يلى عرض لهذه الفكرة فى فلسفة كل منهم:-

فكرة " العقد السياسى " عند "توماس هوبز : Thomas Hobbes :-

وهو فيلسوف إنجليزى، ولد عام ١٥٨٨، وتوفى عام ١٦٧٩، عاصر الخلافات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك من ناحية، والصراع السياسى بين البرلمان والملك من ناحية أخرى. وعندما رأى " هوبز " منذ عام ١٦٤٠ اشتداد الصراع بين الملك والبرلمان ترك إنجلترا وسافر إلى فرنسا واستمر بها مدة إحدى عشر سنة (حتى شتاء ١٦٥١-١٦٥٢) ، وفى عام ١٦٤٢ نشر كتابه " المواطن : De Cive "، وهو نفس العام الذى اندلعت فيه الحرب الأهلية فى بريطانيا (بين جيش البرلمان وجيش الملك، وتم النصر لجيش البرلمان بقيادة " كرومويل : Cromwell " وأعدم الملك شارل الأول (ستيوارت)، واستقر الأمر " لكرومويل " فى إنجلترا التى أضحت جمهورية)، ثم عاد " هوبز " إلى وطنه (بعد أن سمح له كرومويل بالعودة) عند بلوغه الثالثة والسنتين (عام ١٦٥١)، وقدم كتابه : " الليفيثان : Leviathan " ^(١) الذى بدأ تأليفه فى فرنسا بعد كتابه " المواطن "

(١) وتدل هذه اللفظة على وحش (بحرى) خيالى يرمز به للشر، ورد فى الكتب الدينية (التوراة) على أنه من القوة بحيث لا تدانيه قوة ما على الأرض، وهذا "الليفيثان" - عند "هوبز" يعد رمز لسلطة الدولة، رسمه هو بيده على غلاف نسخته الأولى (الخطية) وجعل على رأسه التاج وبيده الصولجان، كما جعل ==

وعرض فيه لفلسفته السياسية فى شكلها النهائى، والتى جاءت فى مجملها كتبرير فلسفى للحكم المطلق (الذى وصل إلى أوجه فى القرن السابع عشر)، كما أيد "هوبز" الحكم المطلق بصفة عامة، واعتبر أن القوة هى أساس شرعية الحكم، حيث رأى أن أى حكومة تستطيع أن تحكم هى حكومة شرعية، مما جعل آراءه هذه تؤيد حكم "شارل الثانى" وتؤيد كذلك "كرومويل" أو أى حكم يستطيع أن يفرض سيطرته بالقوة. وتجدد الإشارة هنا إلى أن "هوبز" فى كتابه (المتقدم) كان ينشد الأمن والسلام نظرا لكونه عاش فى زمن مضطرب الأحوال حتى تسلط عليه الخوف منذ نشأته فكان يردد فى كتاباته: "أنا والخوف ثوعمان"^(١).

ولقد صور "هوبز" فكرته عن "العقد السياسى" فى كتابه المتقدم "الليفثان"، ففى مقدمته قال:-

"..... For by Art is created that great Leviathan called a Common-wealth, or State, (in Latine Civitas) which is but an Artificall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in

== شكله مخيفا وكريها، وجعل جسده مكونا من رؤوس الرعايا لأنهم هم الذين أوجدوه وهم مكوناته. انظر فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ٤٧. وأيضا: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، هامش ص ٣٦٠. والنسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة هى:

Hobbes, Thomas, Leviathan, with an Introduction by Lindsay, A.D., London: published by Dent, J.M., Sons-L.T.D.

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٧، ص ٤٨، وأيضا: د. حورية، المرجع السابق، ص ٣٥٩، ص ٣٦٠. وكذلك: Hobbes، المرجع السابق، التقديم من ص vii إلى ص x .

which, the Sovereignty is an Artificall Soul, as giving life and motion to the whole body; The Magistrates, and other Officers of Judicature and Execution, artificial Joynts; Reward and Punishment (by which fastned to the seate of the Sovereignty, every joynt and member is moved to performe his duty) are the Nerves, that do The same in the Body Natural; The Wealth and Riches of all the particular members, are the Strength; Salus Populi (The Peoples Safety) its Businesse; Counsellors, by whom all things needfull for it to Know, are suggested unto it, are the Memory; Equity and Lawes, an artificall Reason and Will; Concord, Health; Sedition, Sichnesse; and Civill War, Death. Lastly, the Pacts and Covenants, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that Fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation"⁽¹⁾.

وواضح من هذه النصوص أن "هوبز" يرى أن هذا "الليفيثان" - والذي هو نتاج الفن الإنساني (أو إن شئنا نتاج الإرادة الإنسانية) يسمى بالإنجليزية بالكومنولث أو الدولة وباللاتينية المدينة - لا يعدو أن يكون كائننا مخلوقاً أعظم حجماً وأشد قوة من الإنسان الطبيعي الذي ابتدعه ليكفل له الحماية والأمن، وأن السيادة الممنوحة (من قبل الأفراد) لهذا الكائن الضخم هي منه بمثابة الروح. إنها له الروح الصناعية التي تمنح الحياة والحركة لجسده كله، وأن القضاة وغيرهم من الموظفين التنفيذيين.. هم منه بمثابة المفاصل (الصناعية)، ويأتى الثواب والعقاب المرتبطان بمركز السيادة لكي يحركا كل مفصل وكل عضو للقيام بوظيفته، فهما

(١) انظر : Hobbes ، المرجع السابق، ص A (من المقدمة).

بمثابة الأعصاب فى الجسم الطبيعى. كما أن ازدهار وثروات الأفراد جميعا هى منه بمثابة قوته، والإنصاف والقوانين هما منه بمثابة العقل والإرادة، وأن الاتحاد والوئام صحته، والفتنة مرضه، والحرب الأهلية موته، وأن حماية الشعب هى وظيفته. وأخيرا: فإن العقود والمواثيق هى التى أدت إلى اتحاد أجزاء هذا الكائن السياسى، وهى منه بمثابة ما قاله الله عندما شاعت إرادته أن يكون الإنسان فقال له كن فيكون. "ذلك هو أصل الدولة عند "هوبز"، أصل ذلك الكائن الصناعى الضخم "Leviathan"، وذلك الإله المخلوق الذى يكفل.... السلام والأمن بفضل تلك القوة الكامنة فيه من جراء ما نشأ له بمقتضى العقد من حق تمثيل كل عضو من أعضاء المجتمع. إنه بفضل ذلك التمثيل يتسلح هذا الإله المخلوق بقوة يرهب بها خالقيه جميعا فيوجه إرادتهم نحو السلام فى الداخل ونحو الاتحاد لمواجهة الأعداء فى الخارج"^(١).

وفى الفصل الثالث عشر والمعنون بـ :

“ Of the Natural Condition of Mankind, as Concerning their Felicity and Misery ”^(٢)

قال "هوبز" فى مفتتحه:-

“ Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind...”^(٣).

وطبقا لهذا النص يرى "هوبز" أن الأفراد فى حالة الطبيعة

(١) انظر: د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٥١، ص ٥٢.

(٢) ويتناول "هوبز" فى هذا الفصل إيجابيات وسلبيات حالة الطبيعة التى كانت تعيشها البشرية.

(٣) انظر: Hobbes ، المرجع السابق، ص ٦٣.

متساوون لأن قوتهم متكافئة بالجمع بين القوة الجسمانية والعقلية.

وفى نفس الفصل المتقدم قال " هوبز " واصفا حالة الطبيعة الأولى (التي لا تعرف السياسة):-

“ Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man..... Whatsoever therefore is consequent to a time of warre, where every man is Enemy to every man....”⁽¹⁾

وواضح من هذه النصوص أن " هوبز " يرى فى حالة الطبيعة الأولى أنها حالة التساوى فى القوة بين الأفراد، فكل فرد منافس للآخر...، وأن هذه المساواة فى القوة تتساوى معها آمال الأفراد فى بلوغ غاياتهم مما يدفع كل واحد منهم إلى القضاء على غيره، فهى إذن حالة الحرب الدائمة بين الفرد والفرد.

وواضح أيضا من هذه النصوص أن " هوبز " يطرح مشكلة يتمثل مضمونها فى : أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش وحيدا، وأنه انطلاقا من أن كل فرد يساوى كل فرد فهو يجد عقبة فى وجه حقه المطلق، وهذه العقبة هى الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته الذاتية التى يسعى بها لبلوغ آماله وغاياته، فكل فرد عدو لكل فرد، وهو فى حالة حرب افتراضية مع كل فرد، وكذلك يصبح الكل فى حالة حرب افتراضية أيضا مع الكل، نظرا لعدم وجود قوة قهرية توقف حالة الحرب هذه.

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

وفى الفصل الرابع عشر والمعنون بـ:

“(1) “Of the First and Second Naturall Lawes, and of Contracts”

قال "هوبز" فى مفتحه:-

“ The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature...By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments: which Impediments, may of take away part of a mans power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his Judgement, and reason shall dictatd to him.

A Law Of Nature, (Lex Naturalis) is a precept, or generall Rule found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved”(2).

وواضح من هذه العبارات المتقدمة أن " هوبز" قدم تصوره لحل المشكلة التى عرض لها فى الفصل الثالث عشر وهى مشكلة الحرب الدائمة بين الفرد والفرد (وبين الكل والكل) فى حالة الطبيعة الأولى، فرغم أنها حالة غير خيرة — عنده — إلا أنها تتميز بوجود ما يلى:

(1) ويعرض "هوبز" فى هذا الفصل للقوانين الطبيعية (الأول والثانى) المرتبطة مباشرة بخروج الأفراد من حالة الطبيعة، طبقا لعقده السياسى.

(2) المرجع السابق ، ص ٦٦.

أولاً: "حق الطبيعة : Jus Naturale":

وهو يتمثل في أن كل فرد له الحرية في استخدام قوته الذاتية وفقاً لإرادته من أجل المحافظة على طبيعته (أى حياته).

وتعني "الحرية : Liberty " هنا: عدم وجود قيود خارجية على الفرد، فهو يستخدم قوته وفقاً لرأيه هو وما يمليه عليه عقله (أى يركز هنا إلى حكم عقله).

ثانياً : "القانون الطبيعي : A Law of Nature":

ويتمثل أساساً في القواعد العامة التي تكتشف بواسطة العقل البشري، والتي تمنع أى تصرف ضد تدمير الحياة، وترشد الأفراد للمحافظة عليها. وإذن تتميز حالة الطبيعة الأولى – عند " هوبز " – بانعزال الفرد وتمتعه بقدرة غير محدودة على استعمال إرادته في السعي لتحقيق رغباته، كما أن ما يميز الإنسان – عنده – في هذه الحالة (عمل عداه من الكائنات الأخرى) هو عقله الحاسب (الذي يرجح بين النتائج) حيث يقوم كل فرد في هذه الحالة بحساب النتائج لحسابه الخاص. وهكذا يتمثل حل المشكلة المتقدمة (الحرب الدائمة...) في الخروج من حالة الطبيعة تلك (حالة الحرب الدائمة)، وإلا تعرض الجنس البشري للفناء. فالإنسان بعقله الحاسب يختار أنفع البدائل وهي الخروج من حالة الطبيعة (غير الخيرة) إلى حالة المجتمع.

وفي نفس الفصل المتقدم أورد "هوبز" قانونين طبيعيين يرتبطان مباشرة بخروج الأفراد من حالة الطبيعة تلك قال عنهما:-

" The First branch of which Rule containeth the First and Fundamentall Law of Natrue; which is, to seek Peace, and follow

it. The Second, the summe of the Right of Nature; which is, By all means we can, to defend our selves.

From this Fundamentall Law of Nature, by which men are commanded to endeavour Peace, is derived this second law; That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things....⁽¹⁾.

وطبقا لهذه النصوص فإن القانون الطبيعي الأول والأساسى هو الذى يجعل الفرد يبحث عن السلام ويعمل على اتباعه من ناحية، وكيف يحافظ الأفراد على حياتهم بكل الوسائل من ناحية أخرى. وطبقا للقانون الطبيعى الثانى يتنازل الأفراد طواعية عن كل حقوقهم الطبيعىة لى يحافظوا على حياتهم من ناحية، ووصولاً إلى السلام من ناحية أخرى.

وفى الفصل السابع عشر والمعنون بـ:

**“Of the Causes, Generation,
and Definition of a Common-Wealth”^(٢)**

قال "هوبز":-

“ Lastly, the agreement of these creatures is Naturall; that of men, is by Covenant only, which is Artificiall: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required (beside Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) وفى هذا الفصل عرض " هوبز " لأسباب خلق الأفراد للمجتمع السياسى بملأ إرادتهم.

Power, to keep them in awe, and to direct their actions po the Common Benefit.

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them..., Is to conferre all their power and strength upon one Man...., That may reduce all their wills..., This is more than Consent, or Concord; it is a reall unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man,... On this condition, that thou give up they Right to him, and Authorise all his Actions in like manner....⁽¹⁾.

وتوضح هذه النصوص أن مصلحة الأفراد اقتضت اتجاههم إلى خلق مجتمع سياسى بملء إرادتهم، وبعقد متواصل ونهائى يتكون بمقتضاه قوة مشتركة لحمايتهم وتحقيق مصلحة مشتركة. ومن هنا فالطريق الوحيد - عند هوبز - لإنشاء قوة مشتركة تؤمنهم الاعتداء الخارجى وظلم بعضهم البعض هو ذلك العقد. وإذا كان "هوبز" هنا يتحدث عن توحيد الأفراد بالعقد فإن الإجراء الذى يتم به هذا التوحيد هو التنازل النهائى للأفراد عن حقوقهم الطبيعية لشخص يتحد فيه جمهورهم، وأن هذا الأمر يتم كما لو أن كل واحد منهم قال لكل واحد: إنى أجزى لهذا الشخص بأن يحكمنى، وأتنازل له عن حقى بذلك، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقتك، وأن تجيز كل أعماله بنفس الطريقة. وهكذا يرجع العقل الحاسب (النفعى)

(١) المرجع السابق، ص ٨٩.

للفرد التنازل النهائي لكل حقوقه لمن يحقق له الأمن بدلاً من الحرية المطلقة التي لم تأمنهم حقوقهم الطبيعية.

وجملة القول بشأن فكرة "العقد السياسي" عند "هوبز" : أن الناس قد عاشوا في حالة الطبيعة حيث لا سياسة ولا مجتمع، وأن كل فرد يعتمد على قوته الذاتية لتحقيق مصلحته، وتبعاً لذلك تتميز هذه الحالة بوجود صراع دائم بين الأفراد، ونظراً لأن الأفراد لم يأمنوا على أنفسهم في هذه الحالة فقد اقتضت المصلحة اتجاههم إلى خلق مجتمع سياسي بملء إرادتهم، وبمعقد مضمونه تنازل الأفراد عن كل حقوقهم الطبيعية لطرف ليس في العقد هو الملك، حيث تتولد له سلطات مطلقة لا يقيد بها قيد، ولكي ينتهي "هوبز" من ذلك كله إلى نتيجة هي أن أمثل أشكال الحكومات: هي تلك الحكومة الملكية المطلقة لأنها وحدها (عنده) القادرة بقوتها على أن تحقق الهدف من العقد وهو تحقيق الأمن والسلام. وهكذا ربط "هوبز" السلطة السياسية بوظيفة واحدة هي تحقيق الأمن والسلام ولو على حساب الفرد وحرية، فإن عجزت تلك السلطة أو ضعفت فهذا معناه رجعة إلى حالة الطبيعة الأولى^(١).

فكرة "العقد السياسي" عند: "جون لوك : John Locke":

وهو فيلسوف إنجليزي ولد عام ١٦٣٢ (أي بعد أربعة وأربعين عاماً على مولد "هوبز")، وتوفي عام ١٧٠٤. احترف الطب وركز اهتمامه على الفلسفة. عاصر الصراع السياسي بين الملك والبرلمان، ونشأ في أسرة مؤيدة للبرلمان، حيث انحاز أبوه إلى جانب البرلمان في حربه ضد الملك، كما عاصر "لوك" تصاعد العداء بين أنصار التوسع في سلطة الملك (حزب التورييز : Tories) وبين أعداء هذا التوسع (حزب الهويج: Whigs)، ولقد كان "لوك" على اتصال برجل من كبار ساسة

(١) راجع في هذا الصدد، د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ٦٤، ص ٦٥.

عصره وهو كونت "شافتسبرى: Shaftesbury" - "لورد "أشلى: Ashely" ،
والذى كان مستشارا ذا ثقل للملك "شارل الثانى" ، ثم تولى عنه ليصبح
أحد الزعماء الرئيسيين للهويج - وكان اتصال "لوك" بشافتسبرى هذا
نظرا لكونه طبيبه الشخصى حتى كسب "لوك" صداقته واطلع منه على
أمور السياسة فى ذلك العصر، ولقد طلب هذا اللورد من "لوك" القيام
لحسابه بدراسات حول مسائل دينية ومدنية، واضطر هذا اللورد
إلى الهروب إلى هولندا حتى توفى هناك سنة (١٦٨٣)، وفى نفس
السنة ولما لم يعد "لوك" يشعر بالأمان فى إنجلترا سلك نفس طريق
"شافتسبرى" فلاذ إلى هولندا أيضا خوفا من بطش آل ستيوارت
(Stuart) وأمضى بها خمس سنوات، ومع تغلب أنصار مناهضة توسع
سلطات ملوك آل ستيوارت (حزب الهويج) وخلعهم "جاك الثانى" ،
فقد كان هذا الحزب فى حاجة لفقه يدعم اتجاهاته ويبرر ثورته عام
١٦٨٨ ، وخلعهم الملك "جاك الثانى" ، فجاء فقه "لوك" لى يعبر عن ذلك
كله حيث عمقت كل تلك الظروف فكره السياسى، وعلى أثر عودته إلى
بلاده عام ١٦٨٩ قدم "لوك" مؤلفات عدة: فلسفية ودينية وسياسية، فنشر
رسالته عن التسامح "A Letter Concerning Toleration" "والتي تناول
فيها طبيعة العلاقة بين الحكومة والكنيسة، وفى عام ١٦٩٠ نشر كتابه
عن الإدراك البشرى "Essay Concerning Human Understanding"
وهو كتاب فلسفى بحث، كما نشر فى نفس العام كتابه "مقالتان فى
الحكومة المدنية: Two Treatise of Civil Government" "تناول فى
المقالة الأولى منه الرد على نظرية الحق الإلهى للملوك فى الحكم،
وفى المقالة الثانية تناول نشأة المجتمع السياسى ونشأة السلطة
السياسية وحدودها وغايتها، وهذه المقالة الثانية هى التى تهمنا من كل
هذه المؤلفات حيث تعتبر أساس فلسفته السياسية، وقدم فيها فكرته عن

"العقد السياسي" (١).

ففى الفصل الأول من المقالة الثانية من الحكومة المدنية قال
"لوك" :-

" That Adam had not , either by natural right of fatherhood
or by positive donation from God , any such authority over his
children, nor dominion over the world , as is pretended..." (2)

وتوضح هذه النصوص التى اففتح بها تلك المقالة رفضه
للحكم الملكى المطلق من ناحية، وبحثه عن نظام حر تقوم فيه
السلطة على رضا أفراد المجتمع، فقد راح يرفض فى عباراته تلك أن
يستمد حكام الأرض (فى عصره) سلطتهم من الله، أو أن يستمدونها من
الأبوة التى تعطى سلطة غير محدودة، حيث ذهب " لوك" إلى عدم
أحقية " آدم " بالسيادة من خلال الأبوة، وأكد على أن " آدم " لم
تكن له أبدا السيادة على أبنائه فى الأجيال التى جاءت بعده.

وفى نفس الفصل قال " لوك " :-

"... So that he that will not give just occasion to think that all
government in the world is the product only of force and violence,
and that men live together by no other rules but that of beasts ,

(١) والنسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة هى:

- Locke, John, The Second Treatise of Civil Government, with an Introduction
by Gough, J.W., Basil Blackwell – Oxford, 1946.

وراجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٨٤. وأيضا: د.
حورية مجاهد، مرجع سابق ص ٣٨٠، وأيضا: مقدمة كتاب لوك، المرجع
السابق.

(٢) انظر: Locke ، المرجع السابق، بند ١ ، ص ٣.

where the strongest carries it , and so lay a foundation for perpetual disorder and mischief , tumult , sedition ,and rebellion.., Must of necessity find out another rise of government , another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it..."⁽¹⁾ .

ويستفاد من هذه النصوص رفض " لوك " لأن يعطى حتى مجالا للتفكير بأن كل حكومة فى العالم هى نتاج القوة والعنف، أو أن البشر يتبعون فى حياتهم المشتركة قواعد كالتى تتبعها الحيوانات (حيث تكون الغلبة عندها للأقوى) وإلا ستكون الفوضى الدائمة، وتبعاً لذلك يرى "لوك" أنه يجب اكتشاف نشأة أو ميلاد آخر للمجتمع وأصل آخر للسلطة السياسية، وطريقة أخرى لتعيين ومعرفة الأشخاص الذين يقومون على ممارسة مظاهر السلطة.

وفى الفصل الثانى (من تلك المقالة الثانية) والمعنون بـ:

“ Of The State Of Nature”⁽²⁾

قال "لوك" :-

“.... To understand political power aright , and derive it from its original , we must consider what state all men are naturally in, and that is a state of perfect freedom.. A state also of equality..⁽³⁾ .

وتوضح هذه النصوص محاولة "لوك" لاكتشاف أصل جديد للسلطة

(١) المرجع السابق ، البند السابق، نفس الصفحة .

(٢) وفى هذا الفصل عرض "لوك" لتصوره عن حالة الطبيعة (التى لا تعرف السياسة)، على أساس أنها حالة خيرة (وليست شريرة كما ذهب إلى ذلك "هوبز").

(٣) المرجع السابق، بند ٤ ، ص ٤ .

السياسية، حيث ذهب إلى أن السلطة السياسية تستمد أصلها من الحالة الطبيعية للأفراد وهي حالة الحرية وأيضاً حالة المساواة.

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":-

"..... The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one ; and reason , which is that law, teaches all mankind who will but consult it , that , being all equal and independent, no one ought to harm another in his life health , liberty , or possessions"^(١).

ويستفاد من هذه النصوص أن "لوك" لا يتصور حالة الطبيعة على أنها حالة الحرب الدائمة بين الأفراد كما يراها " هوبز"، حيث يرى "لوك" أن حالة الطبيعة ليست هي حالة الفوضى لأنها محكومة - عنده - بقانون طبيعي يفرض نفسه على الجميع، والذي بمقتضاه لن تتعلم البشرية بأسرها كيف تراعى مصالح الآخرين، ولن تتعلم كذلك أن لا يضر أحد بالغير، لا فى حياته أو صحته أو حريته أو ملكيته - على أساس أن الجميع متساوون ومستقلون - إلا من خلال الرجوع إلى العقل الذى يجسد هذا القانون الطبيعى. وتبعاً لذلك لا يرى "لوك" أن الحرية الكاملة والمساواة (فى حالة الطبيعة) رخصة مطلقة لا قيد عليها وإنما تقيد فى مزاولتها بما يجيزه العقل السليم من عقوبة تتناسب مع الخطأ وتهدف لإصلاحه والوقاية منه^(٢).

(١) المرجع السابق، بند ٦، ص ٥.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٨٧، ص ٨٨.

وفى الفصل التاسع والمعنون بـ:

“(١) “Of The Ends Of Political Society And Government”

قال "لوك" :-

“ ... If man in the state of nature be so free, as has been said, if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest , and subject to no body, why will he part with his freedom, this empire , and subject himself to the dominion and control of any other power? To which it is obvious to answer , that thought in the state of nature he hath such a right , yet the enjoyment of it is very uncertain , and constantly exposed to the invasions of others.”(2).

وواضح من هذه النصوص أن "لوك" يجيب على سؤال: لماذا انتقل الأفراد من حالة الطبيعة (الخيرة) التي لا تعرف السياسة إلى حالة المجتمع السياسى؟ حيث قال: وإذا كان الإنسان حراً إلى هذه الدرجة التى قيل عنها فى حالة الطبيعة....، وإذا كان الإنسان سيداً مطلقاً لشخصه وملكيته، ومساوياً لأكبر الناس، فلماذا، يتخلى عن حريته؟ ولماذا يترك هذه الإمبراطورية ويخضع نفسه لسيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت؟ والجواب على حد قوله: إن الإنسان الطبيعى لم يكن يتمتع بالحقوق الطبيعية العديدة التى يمتلكها إلا بشكل عابر، وكان تتمتع هذا معرضاً دائماً لتعديلات الآخرين – أى أن هذا التمتع بتلك الحقوق فى حالة الطبيعة لم يكن مضموناً على وجه الإجمال.

(١) ويتناول "لوك" فى هذا الفصل نشأة المجتمع السياسى والسلطة السياسية.

(٢) انظر " Locke " ، المرجع السابق، بند ١٢٣، ص ٦٢.

وفى نفس الفصل المتقدم فصل "لوك" هذه الإجابة على تلك التساؤلات المقدمة حيث قال:-

“..... In the state of nature there are many thing wanting

First: There wants an established , settled , known law, recaved and allowed by common consent to be the standard of right and wrong...

Secondly : In the state of nature there wants a known and indifferent judge, with authority to determine all differences according to the established law..

Thirdly: In the state of nature there often wants power to back and support the sentence when right , and to give it due execution.....⁽¹⁾.

وتوضح هذه النصوص أن الأفراد ينتقلون - عند " لوك " - من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع لأن حالة الطبيعة لا تكفل لهم ضمانات التمتع بحقوقهم الطبيعية تبعاً لافتقادها للشروط التالية:-

أولاً: افتقادها لقانون قائم ومحدد ومعروف ومقبول بموجب اتفاق عام كمعيار للتمييز بين الخير والشر.

ثانياً: افتقادها لقضاء موضوعيين يفصلون بين المنازعات طبقاً لهذا القانون.

ثالثاً: افتقادها لسلطة تتمتع بإكراه (مادی) وتكون قادرة على تنفيذ الأحكام التى يصدرها هؤلاء القضاء.

(١) المرجع السابق ، بند ١٢٤ ، ص ٦٢ بند ١٢٥ ، ص ٦٣ وأيضاً بند ١٢٦ نفس الصفحة.

ومعنى ذلك أن الأفراد يتجهون إلى المجتمع السياسى نظراً لعدم توفر هذه الشروط فى حالة الطبيعة، وعندما ينتقل الأفراد إلى حالة المجتمع السياسى - كما يرى "لوك" - تتوفر ضمانات حرياتهم وملكياتهم.

وفى الفصل الثامن والمعنون بـ:

"Of The Beginning Of Political Societies"^(١)

قال "لوك" :-

" Men being , as has been said , by nature all free, equal , and independent, no one can be put out of this estate , and subjected to the political power of another , without his own consent . The only way by which any one divests himself of his natural liberty and puts on the bonds of civil society is by agreeing with other men to join and unite into a community for their comfortable , safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties , and a greater security against any that are not of it...."^(٢)

وتوضح هذه النصوص أن الأفراد فى بحثهم عن ضمانات أكثر لأمنهم وسلامهم اتجهوا إلى المجتمع السياسى من ثنايا عقد فيما بينهم، حيث ذهب "لوك" إلى القول بأنه انطلاقاً من أن البشر هم بالطبيعة أحوار ومتساوون ومستقلون ، فإن أحداً منهم لا يمكن أن يتخلى عن هذه الحالة

(١) ويعرض "لوك" فى هذا الفصل لكيفية انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع طبقاً لعقده السياسى، ونشأة المجتمع السياسى.

(٢) المرجع السابق، بند ٩٥ ، ص ٤٨.

أو يخضع لسلطة أخرى بدون رضاه. وأن الطريقة الوحيدة التى يتنازل فيها الفرد عن حريته ويتحمل التزامات المجتمع السياسى تتمثل فى إجراء عقد مع الآخرين من أجل التجمع والاتحاد فى مجتمع حتى يعيشوا مع بعضهم البعض فى رفاهية وأمن وسلام فيتمتعوا بأمن ممتلكاتهم ويحموا أنفسهم، ويكونوا فى مأمن أقوى ممن يريدون بهم الضرر والشر، وتظل حقوقهم الطبيعية قائمة بعد نشأة المجتمع عن طريق العقد.

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":-

And thus every man , by consenting with others of make one body politic under one government , puts himself under an obligation to every one of that society , to submit to the determination of the majority , and to be concluded by it; or else this original compact , whereby he with others incorporates into one society, would signify nothing , and be no compact , if he be left free and under no other ties than he was in before in the state of nature....⁽¹⁾

ويستفاد من هذه النصوص أنه بعد أن يتحد الأفراد بهذا العمل الإرادى (العقد) يستطيعون أن يقيموا شكل الحكم الذين يريدون، وذلك انطلاقاً من أن أصل كل سلطة سياسية شرعية هو رضا المحكومين بها. فنقطة الانطلاق إذن تكون برضا الأفراد لتشكيل جسم سياسى واحد حيث يخضع كل فرد للأغلبية. ذلك أن العقد (الأصلى) لا معنى له إن لم يقبل كل فرد رأى المجموع. وهكذا فإن مصدر السلطة عند "لوك" هو الرضا بها من جانب المحكومين (ولاشك أن "لوك" إنما كان يقصد بذلك أن

(١) المرجع السابق، بند ٩٧، ص ٤٩.

ملوك "آل ستيورات" ليسوا شرعيين لأن حكوماتهم لم تقم أصلاً على رضا الأفراد).

وفى الفصل السابع والمعنون بـ:

“(1) **“Of Political or Civil Society”**

قال "لوك" :-

“ Man being born , as has been proved , with a title to perfect freedom , and an uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature equally with any other man or number of men in the world, hath by nature a power not only to preserve his property- that is, his life, liberty, and estate – against the injuries and attempts of other men, but to judge of and punish the breaches of that law in others as he is persuaded the offence deserves , even with death itself , in crimes where the heinousness of the fact in his opinion requires it . But because no political society can be nor subsist without having in itself the power to preserve the property, and it order thereunto, punish the offences of all those of that society, there, and there only is political society , where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hand of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it ; and thus all private judgment of every particular member being excluded , the community comes to be umpire ; and

(1) وفى هذا الفصل تناول " لوك" مقومات المجتمع المدنى (السياسى) طبقاً لعقده.

by understanding indifferent rules and men authorised by the community for their execution, decides all the differences that may happen between any members of that society concerning any matter of right, and punishes those offences which any member hath committed against the society with such penalties as the law has established; whereby it is easy to discern who are and who are not in political society together . Those who are united into one body , and have a common established law and judicature to appeal to , with authority to decide controversies between them and punish offenders , are in civil society one with another; but those who have not such common appeal – I mean on earth – are still in the state of nature , each being , where there is no other , judge for himself and executioner , which is, as I have before shown it, the perfect state of nature”⁽¹⁾.

وواضح من هذه النصوص أن "لوك" يرى أنه رغم أن الإنسان يولد حراً متمتعاً بجميع حقوقه الطبيعية دون قيد أو شرط [ومن ثم فله سلطة المحافظة على ملكه (أى على حياته وحرية وأرضه) ودفع عدوان الآخرين، وسلطة إنزال العقوبات على من يستحقها فى اعتقاده (حتى عقوبة الموت)]، إلا أنه يستحيل قيام مجتمع سياسى أو استمراره ما لم تسند إليه وحده سلطة المحافظة على الملكية، وسلطة معاقبة من يسطو عليها فى ذلك المجتمع، ومن ثم فلا مجتمع سياسياً – عند "لوك" – إلا حين يتنازل كل فرد عن هاتين السلطتين للمجتمع تنازلاً تاماً شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذى يقره المجتمع. وتبعاً لذلك يبطل

(١) المرجع السابق، بند ٨٧ ، ص ٤٢ ، ص ٤٣ .

الحكم الفردى، ويحل محله المجتمع الذى يفصل فى كل المنازعات التى قد تنشأ بين الأفراد على أساس قواعد عادلة يطبقها أفراد خولهم المجتمع تطبيقها وتنزل بالفرد المخالف العقوبة التى أقرها القانون. وهنا يتبين الفرق بين من يعيش فى مجتمع سياسى ومن لا يعيش فيه، فالمجتمع السياسى هو الذى يعيش أفراداه فى ظل قانون ثابت وقضاء عادل يفصل فى المنازعات ويعاقب المخالف. أما غير ذلك فليس بمجتمع وإنما أفراداه ما يزالون فى طور الطبيعى الأولى. وهكذا فإن الإنسان عندما ينتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع يتنازل للمجتمع عن سلطاته الطبيعية المتمثلة فى سلطة عمل كل ما يراه كفيلاً بصيانة ذاته وغيره من الناس (سلطة المحافظة على ملكه) لى تنظم وتدار عن طريق قوانين المجتمع، وسلطة استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ القوانين الطبيعية (أى سلطة إنزال العقوبات على من يستحقها).

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك":-

And thus the commonwealth comes by a power to set down what punishment shall belong to the several transgressions which they think worthy of it committed amongst the members of that society , which is the power of making laws, as well as it has the power to punish any injury done unto any of its members by any one that is not of it , which is the power of war and peace....^(١).

ويستفاد من هذه النصوص أنه مع انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع تنتقل سلطات الفرد الطبيعية إلى المجتمع فتنشأ فى ظل المجتمع سلطتان: واحدة تتولى عمل القوانين اللازمة لحفظ المجتمع

(١) المرجع السابق ، بند ٨٨، ص ٤٣.

وأعضائه (وهى السلطة التشريعية) والأخرى سلطة تقوم على تنفيذ هذه القوانين (وهى السلطة التنفيذية).

وفى نفس الفصل المتقدم أيضاً قال "لوك" :-

"... The people finding their properties not secure under the government , as then it was (whereas government has no other end but the preservation of property), could never be safe nor at rest, nor think themselves in civil society , till the legislature was placed in collective bodies of men, call them Senate, Parliament , or what you please..."⁽¹⁾.

وتوضح هذه النصوص أنه حينما وجد الأفراد أن ملكياتهم لم تعد فى أيد أمينة فى ظل الحكومة كما كانت من قبل (والأصل أن الحكومة لا توجد إلا من أجل غاية هى المحافظة على الملكية الفردية)، فعلم الأفراد عندئذ أنهم لن يكونوا فى مجتمع سياسى أصيل مالم يعهد بالسلطة التشريعية إلى هيئة اجتماعية هى "البرلمان". ولقد قصد "لوك" بذلك أن ينفرد البرلمان الإنجليزى بتلك السلطة التشريعية والتي لها الصدارة على سلطة التنفيذ التى يقوم عليها الملك (والذى هو طرف فى العقد)، وتكون وظيفته محصورة فى المحافظة على الملكية الفردية فإن تعدى عليها يكون بذلك قد خرج على التزاماته فى العقد. ومن هنا فالسلطة - عند "لوك" - تنشأ مقيدة بغاية. ذلك أن الأفراد لم ينزلوا عن كل حقوقهم بل نزلوا عن ذلك الجزء اللازم لحماية ما تبقى لهم من الحقوق والتي على رأسها الملكية والحرية.

(1) المرجع السابق، بند ٩٤، ص ٤٧.

وفى الفصل التاسع عشر والمعنون بـ:

“(١) “ Of The Dissolution Of Government ”

قال "لوك" :-

“The end of government is the good of mankind , and which is best for mankind, that the people should be always exposed to the boundless will of tyranny , or that the rulers should be sometimes liable to be opposed when they grow exorbitant in the use of their power, and employ it for the destruction and not the preservation of the properties of their people?”(2)

وطبقاً لهذه النصوص فإن غاية الحكم — عند "لوك" — هى تحقيق الخير للبشرية (وهذا الخير حدده "لوك" من قبل فى حماية وصيانة الملكية الفردية من جانب الحكومة). لكنه هنا تساءل: أيهما أفضل للبشرية أن يكون الأفراد معرضين دائماً لإرادة طاغية لا حدود لها، أم أن يكون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة مقاومة من جانب الأفراد عندما يسيئون استخدام السلطة فى انتهاك ملكياتهم بدلاً من صيانتها؟ والإجابة بالطبع — من وجهة نظر "لوك" — هى أنه من الأفضل إعطاء الأفراد حق مقاومة الحكومات التى تجور على ملكياتهم.

وفى نفس الفصل المتقدم قال "لوك" :-

“ Here , it's like , the common question will be made : Who shall be judge whether the prince or legislative act contrary to their

(١) وفى هذا الفصل عرض "لوك" لكيفية حل الحكومات الجائرة، حيث منح الأفراد حق الثورة عليها لازالتها.

(٢) المرجع السابق، بند ٢٢٩، ص ١١٢.

trust?... I reply : The people shall be judge.”⁽¹⁾.

وتوضح هذه النصوص سؤالاً أخيراً طرحه "لوك" في حالة ما إذا خرج القائمون على السلطة عن التزاماتهم في العقد وهو : من له صفة الحكم على الحكام الجائرين؟ والجواب - عنده - هم الأفراد. هذا ويلاحظ هنا أن فكرة "لوك" عن مقاومة الحاكم الجائر في هذا الفصل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأحداث عام ١٦٨٨ التي أدت إلى ثورة البرلمان على الملك وإعدامه، فجاء بها "لوك" هنا لكي تكون تبريراً فلسفياً لذلك الأمر.

وجملة القول هنا بشأن فكرة "العقد السياسي" عند "لوك" أنه انطلق في تصويره لها من أن الأفراد في حالة الطبيعة كانوا يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة، وأن الفرد في هذه الحالة هو خصم وقاض في ذات الوقت بالنسبة لعلاقاته مع غيره حيث يعتمد على قوته الذاتية. ونظراً لأن الأفراد لم يأمنوا على حقوقهم الطبيعية في تلك الحالة فقد اتجهوا بإراداتهم إلى الحياة في مجتمع بسلطة عليا تؤمنهم على تلك الحقوق وذلك من خلال عقد حر مضمونه: تنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم (سلطانهم) الطبيعية للمجتمع تنازلاً كاملاً (سلطة الفرد في صيانة نفسه وغيره، وسلطته في اتخاذ الإجراءات اللازمة لصيانة نفسه وغيره) وليحتفظ الأفراد لأنفسهم بحقوق على رأسها حق الملكية والحرية. وتبعاً لذلك نشأت السلطة (التشريعية والتنفيذية) والتي مصدرها رضا الأفراد بها، ومن ثم تنشأ السلطة مقيدة - عند لوك، فسلطة الملك مقيدة بتحقيق هدف هو حماية وصيانة ما تبقى للأفراد من الحقوق الطبيعية والتي في مقدمتها حقان: الملكية والحرية، فإن أخل الملك بهذا الشرط (في العقد) سقط عن

(١) المرجع السابق، بند ٢٤٠، ص ١١٨.

الأفراد حق الطاعة له، وأصبح لهم حق مقاومته أو إن شئنا حق الثورة عليه كضمانة أخيرة لتقييد سلطته، ومن ثم لا يظل العقد قائماً -عند لوك - إلا بقدر استمرار القائم على السلطة بتنفيذ تعهداته^(١).

فكرة "العقد السياسي" عند "جان جاك روسو" : Jean Jacques Rousseau :-

وهو فيلسوف فرنسى ولد فى جنيف عام ١٧١٢ من أسرة فرنسية الأصل (حيث هاجر جده الأعلى من باريس إلى جنيف عام ١٥٥٠ وقت الحروب الدينية) ، وتوفى "روسو" عام ١٧٧٨ فى جزيرة "أرمنونفيل" التى تبعد عن باريس نحو ٢٠ كم. ولقد نشأ "روسو" نشأة غير مستقرة وعاش حياة مضطربة. وكان لذلك الأمر تأثير بالغ فى فكره عامة وفى فكره السياسى خاصة حيث جاء فكره متناقضا، فتارة تستهويه الطبيعة بحقوقها وحريتها فيحمل على المجتمع وعلى تقاليده كما فى كتابه "أصل التفاوت بين الناس : Discours Sur l'inégalité" عام ١٧٥٥، وتارة يقدر الجماعة ويسودها كما فى كتابه "العقد الاجتماعى أو مبادئ الحقوق السياسية: Du Contrat Social Ou Principes du Droit Politiques" الذى نشر عام ١٧٦٢ وهو ضمن مصنف ضخيم كان "روسو" قد بدأه أثناء إقامته بفينسيا عام ١٧٤٣ وهو: "Les Institutions Politiques" (المؤسسات السياسية) ولكنه لم ينهه، ومن مؤلفاته كذلك كتاب "L'emil" عن التربية، والذى نشر عام ١٧٦٢، وفاز به فى مسابقة أعدتها أكاديمية العلوم والآداب بديجون، ومن مؤلفاته أيضاً كتاب عن "الاقتصاد السياسى : Discours Sur l'Economie Politique" ... والذى يعنينا من كل هذه

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٨٧ إلى ص ٩٤.

المؤلفات هو مؤلف "العقد الاجتماعي" حيث أورد فيه تصوره عن فكرة "العقد السياسي"، وهذا المؤلف تضمن أربعة كتب عالج "روسو" في الأول منها العقد الاجتماعي، وعرض في الثاني لحقوق السيادة وحدودها، وضمن الكتاب الثالث دراسة عامة للحكومة وأشكالها المختلفة، أما الكتاب الرابع فقد خصصه "روسو" لمعالجة بعض جوانب معينة للحكومة. وبصفة عامة لا تتسم أفكار "روسو" في هذا المؤلف بالأصالة، فقد بنيت أفكاره في هذا الصدد على أفكار "لوك" وعلى انتقاده له في بعضها^(١).

وفي الفصل الأول (من الكتاب الأول) والمعنون بـ:

“Sujet de ce Premier Livre”^(٢)

قال "روسو" :-

“L’homme est né libre , et partout il est dans les fers . Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux . Comment ce chagement s’est – il fait? Je l’ignore. Qu’est – ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvior résoudre cette question”^(٣).

وهذه العبارات التي افتتح بها "روسو" كتابه تشير إلى نزعتة

(١) وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على النسخة التالية:-

- Rousseau, J.J., Du Contrat Social – ou Principes du Droit Politique, Ernest Flammar Jon, Paris.

وراجع في هذا الصدد: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، من ص ١٠٥ إلى ص ١٠٦. وأيضاً د. حورية توفيق، المرجع السابق، ص ٤٠٧، ص ٤٠٩، ص ٤١٠.

(٢) وفي هذا الفصل عرض "روسو" لموضوعات كتابه الأول في صورة تساؤلات أعلن عن قدرته على حلها.

(٣) انظر Rousseau ، المرجع السابق، ص ٦.

الفردية، حيث رأى أن الإنسان يولد حراً، ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان، ثم راح "روسو" يتساءل: كيف حدث ذلك التغيير؟ وما مدى شرعيته؟، ولقد أراد "روسو" بكتابه هذا أن يقدم الإجابة على هذه التساؤلات.

وفي الفصل السادس (من الكتاب الأول) والمعنون بـ:

“(1) **“ Du Pacte Social ”**

قال "روسو" :-

“Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état . Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être.”²

وواضح من هذه النصوص أن "روسو" في تصويره لفكرة "العقد السياسي" انطلق من افتراض (عقلى) قوامه أن الأفراد في حالة الطبيعة قد توصلوا إلى نقطة لا مكان فيها للعودة إلى هذه الحالة (التي لا تعرف السياسة ولا المجتمع)، وإلا تعرض الجنس البشرى للهلاك إن لم يغير طريقته في الحياة.

وفي نفس الفصل المتقدم قال "روسو" :-

“ Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé,

(1) وفي هذا الفصل عرض "روسو" تصوره لمضمون عقده السياسي.

(2) المرجع السابق، ص ١٦.

et par laquelle chacun , s'unissant à tous , n'obéisse pourtant qu' à lui - même , et reste aussi libre qu'auparavant". Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution"⁽¹⁾.

وتوضح هذه العبارات أن "روسو" يرى أنه من الضروري إيجاد شكل للتجمع يجمي شخص وممتلكات كل عضو فيه، ويدافع عنه بكل ما أوتي من قوة مشتركة، فبهذا التجمع يتحد الفرد بالكل، وفي نفس الوقت لا يخضع الفرد إلا لنفسه ليبقى حراً كما كان من قبل (في حالة الطبيعة)، وتلك هي المشكلة الصعبة التي حلها "العقد الاجتماعي" وحده في تصور "روسو".

وفي نفس الفصل المتقدم أيضاً قال "روسو":-

"Enfin , chacun se donnant à tous ne se donne à personne,..... chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque member comme partie indivisible du tout"⁽²⁾.

وتوضح هذه النصوص أن الفرد إذ يعطى نفسه للكل بمقتضى هذا العقد لا يعطيها في الواقع لأحد، فكل فرد يضع نفسه وكل ما أوتي من قوة مشتركة تحت إدارة الإرادة العامة، فيلتقوا بهيئتهم تلك على أساس أن كل عضو جزء من كل لا يتجزأ. وتبعاً لذلك فالسلطة في تصور "روسو" إن وجدت فهي سلطة غير مشخصة في فرد معين، فيتمتع الفرد في إطارها بحريته.

وفي نفس الفصل المتقدم كذلك قال "روسو":-

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧، ص ١٨.

“A l’instant , au Lieu de la personne particulière de chaque contractant , cet acte d’association produit un corps moral et collectif, composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité , son moi commun , sa vie, et sa volonté . Cette personne publique , qui se forme ainsi par L’union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de Cite , et prend maintenant celui de République ou de Corps Politique , lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A L’égard des associés , ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s’appellent en particulier Citoyens, comme participant à L’autorité souveraine , et Sujets , comme soumis aux lois de l’état.”^(١) .

وطبقاً لهذه النصوص فإن "روسو" يرى أنه يتولد عن العقد شخص معنوي وجماعي هو الكل، كبديل للشخص الخاص لكل متعاقد. إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الأشخاص، شخص له كيانه الخاص بإرادته وحياته. إنه كما كان يقال في الماضي مدينة (Cite) ، أو جمهورية (Republique) كما يقال الآن، ويوصف بالدولة (Etat) عندما يكون سلبياً (Passif)، وبالسيد (Souverain) عندما يكون فعالاً (Actif)، أما بالنسبة للمتعاقدين فهم مجتمعون يأخذون اسماً جماعياً هو الشعب (Peuple)، ومتفرقون هم المواطنون (Citoyens) بوصفهم مساهمين في السلطة العامة، وهم الرعايا (Sujets) باعتبارهم يخضعون لقوانين الدولة.

(١) المرجع السابق، ص ١٨، ص ١٩.

وفى الفصل الأول (من الكتاب الثانى) والمعنون بـ:

“(1) “ Que Le Souveraineté Est Inaliénable ”

قال "روسو" :-

“La première et la plus importante conséquence des principes ci- devant établis est que la volonté général peut seule diriger les forces de L'état selon la fin de son institution , qui est le bien commun ... Je is donc que la souveratinté, n'étant que L'exercice de la volonté général , ne peut jamias s'aliéner , et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif , ne peut être représenté que par lui-même : le pouvior peut bien se transmettre , mais non pas la volonté.”(2).

ويستفاد من هذه النصوص أنه بعد قيام الدولة فإن القضية المطروحة هنا هى توجيه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها - أى وفق الخير المشترك.... وتبعاً لذلك فإن السيادة - عند "روسو" - ليست إلا ممارسة للإرادة العامة، فصاحب السيادة - وهو كائن جماعى - لا يمكن أن يمثل إلا بذاته، فإذا كانت السلطة يمكن أن تنتقل، لكن ذلك ليس من طبيعة الإرادة العامة. وهكذا يرد "روسو" خصائص السيادة من حيث أنها غير قابلة للتصرف إلى طبيعة عقده السياسى ومضمونه.

(1) وفى هذا الفصل عرض "روسو" لخاصية عدم قابلية السيادة للتصرف.

(2) المرجع السابق، ص ٢٧.

وفى الفصل الثانى (من الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

“(1) **“ Que La Souveraineté Est Indivisible ”**

قال "روسو" :-

“ Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible; car la volonté est général, ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie, Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté, et fait loi; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature; c'est un décret tout au plus”(2).

وتوضح هذه النصوص أنه لنفس السبب الذى تكون فيه السيادة غير قابلة للتصرف — عند روسو — تكون كذلك غير قابلة للتجزئة، فإما أن تكون الإرادة العامة إرادة كل الشعب، وإما أن تكون فقط إرادة جزء، وفى الحالة الأولى هى إرادة هيئة الشعب بأسرها تعبر عن عمل سيادة وتكون بمثابة قانون، أما فى الحالة الثانية فهى إرادة أجزاء متباينة (حيث يعتبر كل جزء إرادة خاصة) لا تعبر عن عمل سيادة ولا تكون بمثابة قانون.

وفى الفصل الرابع (من الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

“(3) **“ Des Bornes du Pouvoir Souverain ”**

قال "روسو" عن " الإرادة العامة ":-

“..... Que la volonté général, pour être vraiment telle, doit

(١) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لخاصية عدم قابلية السيادة للتجزئة.

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٨.

(٣) وفى هذا الفصل عرض " روسو " لحدود سلطة صاحب السيادة.

L'être dans son objet ainsique dan son essence; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous...."⁽¹⁾, " On doit concevoir pat là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit...."⁽²⁾.

وواضح من هذه العبارات أن " الإرادة العامة " - عند "روسو"-
(إرادة هيئة الشعب) لكي تكون عامة (بحق) فيجب أن تكون عامة في
موضوعها وكذلك في جوهرها، ومن ثم فلا بد أن تنطلق من الجميع لكي
تطبق على الجميع... وإن الذي يضاف على تلك الإرادة صفة العمومية
هي المصلحة المشتركة التي توحد أصوات الأفراد أكثر مما هو عدد
الأصوات.

وفي نفس الفصل المتقدم قال " روسو " :-

"....IL lui faut une force universelle et compulsive pour
mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable
au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu
sur tous ses members, le pacte social donne au corps politique un
pouvoir absolu sur tous les siens; et c'est ce même pouvoir qui,
dirigé par une volonté générale, port, comme j'ai dit, le nom de
souveraineté"⁽³⁾.

وتوضح هذه النصوص حدود إرادة هيئة الشعب (الإرادة العامة)
حيث يرى "روسو" ضرورة أن يكون لهذه الهيئة قوة كلية ملزمة لكي

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

تحرك وتهيئ كل جزء بالطريقة الأكثر ملاءمة للكل. فكما تعطى الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه، يعطى العقد لهذه الهيئة سلطة مطلقة على كل أعضائها، وهذه السلطة التي توجهها الإرادة العامة تسمى " السيادة " .

وفى الفصل الأول (من الكتاب الثالث) والمعنون بـ:

“(١) “ Du Gouvernement En Général ”

قال "روسو" :-

“Qu’est – ce done que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de L’exécution des lois, et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les members de ce corps s’appellent magistrats ou Rois, c’est – a – dire, Gouverneurs;... Ainsi ceux qui prétendent que L’acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n’est point un contrat, ont grande raison. Ce n’est absolument qu’une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu’il peut limiter, Modifier, et reprendre quand il lui plaît. L’aliénation d’un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, est contraire au but de l’association”(٢).

وتوضح هذه النصوص أن "الحكومة" – عند "روسو" – تعنى هيئة

(١) وفى هذا الفصل (وهو أطول فصول كتابه) عرض "روسو" للتعريف بالحكومة وبعلاقتها بصاحب السيادة.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

تتوسط الرعايا وصاحب السيادة، وهى بمثابة أداة الاتصال فيما بينهما، وتقوم على تنفيذ القوانين وحفظ الحرية سواء المدنية منها أم السياسية. وسمى "روسو" أعضاء هذه الحكومة حكاماً أو ملوكاً.. ورأى "روسو" هنا أن سند خضوع الشعب لحكامه لا يتمثل فى عقد مطلق وإنما يتمثل فى التفويض فقط، فالحكومة فى ممارستها لوظائفها تكون مفوضة من قبل الشعب الذى بيده أن يحدد السلطة المفوضة لها ويستردها منها متى شاء ويحولها إلى من يشاء وفق إرادته. وتبعاً لذلك فإن لم تكن أساس العلاقة بين الشعب (صاحب السيادة) والحكومة قائمة على التفويض فإن هذا الأمر يعد منافياً لطبيعة عقد "روسو" وخارجاً عن غايته. ومن هنا فإن الحكومة ليست إلا وكيلاً (مندوباً) عن الشعب صاحب السيادة التى يعينها ويقلها متى شاء - أى أنها تابعة له، وليس لها حرية التصرف بطريقة مستقلة حيث تنحصر وظيفتها فى ممارسة مظاهر السلطة تحت سلطة الشعب ورقابته.

وفى الفصل الخامس عشر (من نفس الكتاب المتقدم) والمعنون بـ:

“(1) Des Députés Ou Représentants”

قال "روسو" :-

“ Les Députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants; ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rein conclure définitivement. Tout loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne L'est que durant l'élection des

(1) وفى هذا الفصل عرض "روسو" لفكرة "النيابة" أو "التمثيل" التى راجح يرفضها تماماً كأساس لعلاقة الناخبين بالمنتخبين، ويقدم بديلاً لها وهى فكرة "الوكالة".

membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en mérite bien qu'il la perde"⁽¹⁾.

وتوضح هذه النصوص تأكيد "روسو" من جديد على أن أساس العلاقة بين الشعب والحكومة هو التفويض لا التمثيل، وتبعاً لذلك رفض "روسو" النظام النيابي الذي يعتبر فيه أعضاء المجلس النيابي ممثلين للأمة صاحبة السيادة (طبقاً لتصور "لوك") فقال: "إن نواب الشعب لا يمكن أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مفوضين (مندوبين) عنه، ومن ثم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية. وتبعاً لذلك فكل قانون لم يصدق عليه الشعب يعد باطلاً. وإن الشعب الإنجليزي يعتقد أنه حر، ولكنه غير ذلك، فهو ليس حراً إلا اثناء انتخابه لأعضاء البرلمان وبعدها ينقلب عبداً لهم، ومن ثم فإن استعماله لحرية يكون في لحظات قصيرة وهو في هذا يستحق أن يفقدها".

وجملة القول هنا بشأن فكرة "العقد السياسي" عند "روسو": -

أن "روسو" ينطلق في هذا الصدد من افتراض عقلي قوامه أن الأفراد ينتقلون من حالة الطبيعة التي ولدوا فيها أحراراً ومتمتعين بحقوق طبيعية خالدة، إلى حالة المجتمع بإرادتهم وبعقد مضبونه تنازل كل فرد عن كل حقوقه الطبيعية لكيثونة جماعية هي الكل وليس لفرد معين، وذلك دون قيد أو شرط، فتتولد لذلك الكل سلطات هائلة وإرادة حلت محل إرادات جميع الأعضاء وهي الإرادة العامة، وهذا الكل أعضاؤه مجتمعون هم الشعب ومتفرقون هم المواطنون، ولينتهي "روسو" إلى مجتمع بسلطة مطلقة وبتسمية هي الكل. ثم يأتي الشعب صاحب السيادة (ككيثونة

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

حسية) ليوكل عنه " الحكومة" والتي هي ليست طرفاً في العقد، بل مجود وسيط بين الشعب والمواطنين، ولهذا الشعب الحق في عزل هذا الوسيط متى شاء. وهكذا فإن "روسو" يهدف من وراء عقده هذا إلى أنه لا سبيل إلى صيانة حقوق الإنسان الطبيعية إلا عن طريق تقوية الجماعة ببناء مجتمع يتلأشى أمامه كل شيء، حيث خلق عقده كلاً سيداً مطلقاً على أشلاء أحرار أضحوأ عبيداً متساويين، فلا حرية ولا أمن ولكن مساواة في التضحية والعبودية. ولذلك رغم أن "روسو" كان ينشد من عقده مجتمعاً حراً (فردى النزعة) إلا أن فلسفته تصلح كأساس للنظم الشمولية^(١).

وهكذا يلتقى كل من "هوبز"، و "لوك"، و "روسو" على رد نشأة المجتمع السياسى إلى عقد (اتفاق)، ومن ثم رد نشأة المجتمع إلى إرادة أفرادهِ (على اعتبار أن للأفراد أسبقية على وجود المجتمع)، وبصدد هذه النشأة التعاقدية للمجتمع السياسى انطلق كل منهم — كما تقدم — من فروض عقلية صرفه (أى من فروض ليس لها سند تاريخى فى صورة وقائع تاريخية محددة وثابتة) واحدة تمثلت فى:-

أولاً: انتقال الأفراد من حالة الطبيعة (التى لا تعرف السياسة) إلى حالة المجتمع السياسى.

ثانياً: أن هذا الانتقال قد تم بعقد.

ورغم النقاء "هوبز"، و "لوك"، و "روسو" على هذين الفرضين العقليين فى هذا الصدد، إلا أنهم — كما تقدم — اختلفوا فيما بينهم بصدد مضامين هذين الفرضين على مقتضى وجهة نظر كل منهم، ومن ثم فقد اختلفوا فى مضمون و ضمانات عقدهم السياسى، إلى الحد الذى يصح معه

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ١٠٧ إلى ص

القول بأن أهدافهم (غاياتهم من العقد) قد جاءت متناقضة، حيث استخدم "هوبز" فكرة "العقد السياسى" كسند عقلى لتأييد السلطة الملكية المطلقة، بينما استهدف بها "لوك" الاقناع بأن الأصل فى السلطة السياسية أنها مقيدة فأرسى بذلك حجر الأساس فى فلسفة الدولة الغربية الفردية النزعة بلامحها المعاصرة، كما ارتكز إليها " روسو " فى تقديم فلسفة مناهضة لكل من "لوك " و "هوبز".

ثالثاً: مقابلة مضمون وضمانات وغايات فكرة "العقد السياسى" بين المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث:-

وتأتى المقابلة هنا بين تصور المفكرين الإسلاميين وفلاسفة الغرب الحديث بصدد فكرة " العقد السياسى " من ثنايا ما يلى:-

أولاً: من حيث المضمون:

إن فكرة "العقد السياسى" لدى أصحابها من المفكرين الإسلاميين (وعلى رأسهم "الماوردى") - كما تقدم - قد جاءت كتظهير عقلى لعلاقة الحاكم بالمحكومين على أساس أنها علاقة تعاقدية حية، حيث انطلقوا فى تحليلهم لتلك العلاقة على أساس أنها تنشأ عن عقد فعلى، وتتمثل الواقعة المنشئة له فى عملية البيعة. ذلك بينما وقف تنظير فلاسفة الغرب الحديث (فيما بعد " الماوردى " بقرون طويلة) لعلاقة الحاكمين بالمحكومين، من ثنايا الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة، فالعقد المنشئ للمجتمع السياسى - عندهم - هو عقد افتراضى بحث يأتى ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لا أساس لها فى الواقع، فحالة الطبيعة السابقة على عقدهم هى حالة افتراضية (لأن العلم التجريبي المعاصر أثبت أن الإنسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة، فلكون

الإنسان كائناً اجتماعياً وسياسياً فى آن واحد، يندفع حتماً إلى مجتمع ينقسم إلى حاكمين ومحكومين، ومن ثم فطالما وجد الإنسان وجد المجتمع ووجدت السلطة فى ذات الوقت، فتنشأ السلطة لذلك كضرورة تملئها قدرة المجتمعات على الاستمرار) وكذلك فإن الانتقال (الديهم) من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسى بعقد، هو أيضاً افتراض عقلى صرف^(١).

ثانياً: من حيث الضمانات:

فكما تقدم فإن "العقد" المنشئ لسلطة ولى الأمر فى الدولة الإسلامية يسند عند مفكرى الإسلام السياسيين: أصحاب فكرة "العقد السياسى" إلى واقعة فعلية هى " البيعة". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فكرة العقد — عندهم — تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلى لاستمرار مسئولية ولى الأمر فى المجتمع الإسلامى أمام المحكومين على طول ولايته. ذلك أن ولى الأمر — عندهم — هو فرد من أفراد الأمة ولكن فى مركز تعاقدى، ومن ثم فمن حق هؤلاء عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته فى العقد بأن جار^(٢). وهذا الحق (حق المقاومة) عند هؤلاء المفكرين إن لم يرق به " أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) يصبح واجباً على الأمة بأسرها أفراداً وجماعات (كفرض عين كما تقدم). وهنا يأتى حق المقاومة — عندهم — كضمانة فعالة لعدم خروج الحاكم على التزاماته فى العقد.

إن الحاكم أو المحكوم فى الإسلام مطالب باحترام العقود، فالعقود إسلامياً لها حرمة وقسوة مصونة: " يا أيها الذين آمنوا أوفوا

(١) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى،

مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالعقود"^(١)، " وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً"^(٢). ولقد قال الرسول (ص): " آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان"^(٣). وهكذا فإن الالتزام بالعقود هو التزام إيماني من جانب المسلم، فإن خرج الحاكم على هذا الالتزام أصبحت الأمة في حل من التزاماتها قبله، وكان لها حق الثورة عليه وعزله.

أما في الغرب فمن ناحية: رفض الغرب في التطبيق فكرة الوكالة الإلزامية تمكيناً لأعضاء البرلمانات من الاستقلال عن ناخبهم طول مدة العضوية، فأخذ الغرب بفكرة الوكالة التمثيلية التي على مقتضاها لا يكلف أعضاء المجالس النيابية طول مدة عضويتهم بتقديم كشف حساب لناخبهم، كما لا يجوز للناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية^(٤). وكذلك فإن فكرة "روسو" عن أن "الحكومة" وسيط بين الشعب وأعضائه فلا يتصور منها الاستبداد هي فكرة فلسفية محضه، كما أن فكرة "لوك" عن حق الثورة كضمان لعدم خروج الحاكم على التزاماته في العقد، ليست حقاً وضعياً لأن مصدرها عقد افتراضي بحت، وإن ممارستها لا يتصور أن تتم إلا في ظل سلطة عليا تؤمن صاحبها عليه (حق الثورة) في مواجهة السلطة — أى في ظل سلطة عليا كقوة فوق طرفي الصراع: السلطة والأفراد.

كما أن " حق المقاومة" في الغرب لم يضمن إلا في وثيقة إعلان الحقوق الفرنسية سنة ١٧٨٩، والتي أصبحت جزءاً من دستور ١٧٩١،

(١) سورة المائدة، الآية رقم ١.

(٢) سورة النحل، الآية رقم ٩١.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، والنسائي في سننه.

(٤) انظر: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ١٣١.

وعلى الرغم من ذلك فلم تكن هذه الوثيقة بتنظيم وسائل حق المقاومة، وبعد أن ترسخ هذا النظام القائم على هذه الثورة التى جاءت بإعلان الحقوق سنة ١٧٨٩، راح هذا النظام يهمل تماماً ذلك الحق، وفيما عدا ذلك لا يوجد دستور واحد من دساتير الغرب الحديثة والمعاصرة من يومها وحتى الآن يعترف للمواطنين بحق المقاومة^(١).

ثالثاً: من حيث الغايات:-

إن هذه الفكرة التى شكلت جوهر الفلسفة السياسية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا لم تقتصر على دعاة السلطة المقيدة من فلاسفة السياسة (لوك - روسو) دون أنصار السلطة المطلقة (هوبز)، فلقد استخدمت هذه الفكرة فى خدمة كل من فريقى السلطة المطلقة والسلطة المقيدة^(٢). ومن ثم فلم يلتق فلاسفة العقد السياسى فى الغرب الحديث (هوبز - لوك - روسو) على غاية واحدة، بل يصح القول بأن غاياتهم جاءت متناقضة "فهوبز" كان يستهدف من عقده تأكيد الملك فى مواجهة البرلمان، و"لوك" كان يستهدف بعقده التمكين للبرلمان فى مواجهة الملك حيث قدم تبريراً فلسفياً لثورة البرلمان على الملك، واسند للبرلمان أخطر الوظائف السياسية وهى وظيفة التشريع، بينما أسند للملك الوظيفة الأدنى، وهى وظيفة التنفيذ، ومن ثم سعى إلى تسويد البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسلطات الملوك المطلقة. وإذا كان "لوك" قد استهدف كذلك حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد، فإن "هوبز" استهدف تدعيم السلطة المطلقة ولو على حساب حريات الأفراد، كما أن "روسو" الذى كان يستهدف من وراء عقده صيانة حقوق الإنسان

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، سند الثورة بين فكرة العقد السياسى و"فلسفة الحتمية" مجلة كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، العدد الثانى، يوليه ١٩٦٣، ص ٧.

الطبيعية (ومن ثم كان يستهدف مجتمعاً فردى النزعة) انتهى إلى تقديم فلسفة تصلح كأساس للنظم الشمولية (كما تقدم). هذا وفكرة "الحقوق الطبيعية" تلك التى ارتكز إليها فلاسفة الغرب الحديث فى تقديم تفسير فلسفى لنشأة المجتمع السياسى والسلطة السياسية هى فكرة تنقصها الموضوعية والجزاء الوضعى فلو تساءلنا: ما هى الحقوق الطبيعية لوجدنا كل فيلسوف يتصورها كيف يشاء، من ثم فلا مضمون محدداً، وعملاً تنتهى إلى ضمانات لا موضوعية.

وبصفة عامة فإن مذهب الحقوق الطبيعية فى الغرب كان ينادى بالفصل القاطع بين القانون والأخلاق لأن فى ذلك تدعيماً للحرية الفردية، على اعتبار أن الأخلاق قيد على الحريات. كما استهدف هذه المذهب كذلك عزل الدين عن المجتمع وسياساته لحساب بناء المجتمع البرجوازى. أما غاية العقد عند المفكرين الإسلاميين (أصحاب فكرة "العقد السياسى") فقد تمثلت فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين، على اعتبار أن الدين هو الغاية من وراء هذا العقد، وأن هذه الغاية هى شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للسلطة السياسية التى أنشأها هذا العقد. وقد يثير الشق الثانى (تدبير مصالح المحكومين) وجود تشابه مع غاية عقد "لوك" (حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد) لكن هذا التشابه ظاهرى لأن الغايات متباينة. ففى الوقت الذى يكون فيه الدين دعامة العقد عند مفكرى الإسلام، يكون مستبعداً فى عقد فلاسفة الغرب الحديث^(١).

ومن جملة ما تقدم ننتهى هنا إلى القول بأن الفكر السياسى الإسلامى قد سبق الفلسفة السياسية الأوروبية تاريخياً بصدد تقديم فكرة

(١) انظر: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص ٧٣.

"العقد السياسى". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن أصحاب فكرة "العقد السياسى" فى الفكر السياسى الإسلامى قد قدموا مضمونا موضوعيا لهذه الفكرة حيث ارتكزوا فى تصويرهم لها إلى تجارب واقعية تمثلت فى عملية البيعة كواقعة منشئة للعقد، وانتهوا إلى ترتيب آثار معينة هى مسئولية الحاكم أمام الأمة (أو من يمثلها)، وضرورة التزامه بقيم وأحكام الإسلام، هذا إلى جانب تقديم ضمانات أكثر فاعلية ونفاذا فى حالة خروج الحاكم على التزاماته فى العقد، وذلك فى مواجهة مضمون هذه الفكرة لدى فلاسفة الغرب الحديث، الذى لم يخرج عن كونه تصورا افتراضيا بحثا، وبضمانات وردت فى مقدمتها بعض الحقوق التى افترضوا أنها طبيعية فضلا عن كونها مترتبة على عقد افتراضى.

وإذ انتهينا من مجموعة فقهاء العقد السياسى الإسلاميين ننقل هنا

إلى:

ثانيا : مجموعة المفكرين اللذين يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى،

واللذين لم تكن فكرة "العقد السياسى" محورا لفكرهم، وفى

مقدمتهم:

١- شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع.

٢- ابن تيمية.

أولا: شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع (٢٧٢هـ):-

ففى مؤلفه "سلوك المالك فى تدبير الممالك" (الذى ألفه للخليفة العباسى الثامن "المعتصم" ، ابن الخليفة "هارون الرشيد"، والذى خلف أخاه "المأمون" فى الحكم)، قدم مجموعة نصائح للخليفة، وجاءت هذه النصائح فى صورة قواعد للسلوك والممارسة المثالية للحاكم (المالك) ليسترشد بها فى تدبيره لملكه، ورغم أن الكاتب لا يرتفع إلى مستوى

الشوامخ وقادة الفكر السياسى الإسلامى (الأصيل)، إذ هو كاتب يغلب عليه طابع الحكمة السياسية، إلا أنه يعكس فكراً سياسياً على قسط معين من الأصالة والتميز، إلى جانب سبقه لقادة الفكر السياسى الإسلامى تاريخياً (القرن الثالث الهجرى)^(١).

نشأة "السلطة":

وبصدد نشأة "السلطة" أشار "شهاب الدين بن أبى الربيع" إلى الفكرة اليونانية القديمة القائلة: "بأن الإنسان مدنى بطبعه"، ولكنه وضعها فى إطار إسلامى فقال: "ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افترق بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد.. فاتخذوا المدن.."، وعلل ذلك بقوله: "لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس.."، ثم راح يؤكد على ضرورة قيام السلطة على شرع الله فقال: "ولما اجتمع الناس فى المدن وتعاملوا. وكانت مذاهبهم فى التنافس والتظالم مختلفة وضع الله لهم سنناً، وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها". وبصدد ما يقتضيه ذلك من وجوب تنصيب الحاكم قال: "ونصب لهم حكماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنظم أمورهم، ويجتمع شملهم، ويؤزل عنهم التظالم والتعدى الذى يبده شملهم ويفسد أحوالهم"^(٢).

وبصدد وجوب تنصيب الحاكم، فقد أرجع "شهاب الدين بن أبى الربيع" هذا الوجوب إلى أن الإنسان عرضه للوقوع فى الشر - حيث

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد أرجع إلى: شهاب الدين بن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق الدكتور حامد ربيع، دار الشعب، ١٩٨٠، وكذلك: د. على عبد المعطى محمد، د. محمد جلال شرف، الفكر السياسى فى الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨، ص ١٩٣.

(٢) انظر: شهاب الدين بن أبى الربيع، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٠٣، ص ٤٠٤.

قال: "إن الشر يدخل على الإنسان من وجوه ثلاثة هي: أولاً: شر يقع من داخل نفس الإنسان، ثانياً: شر يقع من أهل المدينة (المجتمع)، ثالثاً: شر يقع من أهل مدينة أخرى". ثم راح يضع وسائل معالجة هذه الشرور، فيرى أن النوع الأول من الشرور يمكن دفعه بسلوك الإنسان الطريق المحمود وضبط النفس واستعمال العقل في كل الأمور. وأن النوع الثاني يمكن دفعه باستعمال الشرائع والسنن الموضوعة للناس وإصلاح الكافة. وأن النوع الثالث والأخير من الشرور يمكن دفعه بإقامة الأسوار والخنادق ووضع الحراس ثم الحرب إذا اعتدى الآخرون. ولقد أكد "شهاب الدين بن أبي الربيع" على أن كل ما سبق يأتي على هدى من أحكام الشريعة الإسلامية^(١).

ولتحقيق ما تقدم أكد "شهاب الدين بن أبي الربيع" من جديد على وجوب تنصيب الحاكم كعقل مدبر يقود الدولة ويتولى أمرها ورعايتها، فيقول بعد سرده لمصادر الشر في المجتمع: "... فقد تبين بما ذكرنا أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهى". كما وضع شروطاً للحاكم الذى يقوم على هذا التدبير حيث قال: " وإن المتولين لذلك ينبغي أن يكونوا أفضالهم فإن من نهى عن شئ أو أمر بشئ فللواجب أن يظهر ذلك فى نفسه أولاً ثم فى غيره"، وأن الحاكم لذلك (عنده) هو أحكم الناس وأعدلهم^(٢) هذا ولقد راح "شهاب الدين بن أبي الربيع" يرفع من قدر الحاكم وتوقيره مستشهداً بقوله تعالى: " وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات"^(٣). وأقر " مبدأ الطاعة" للحاكم:

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤٠٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

"ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" (١). وعن سلوك الحاكم مع المحكومين في هذا الشأن قال: "إن الحاكم عليه أن يجتهد في استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم له رغبة لا رهبة، وأن طاعته هذه مقيدة بطاعته لله وللرسول (ص)" (٢).

وهنا يربط "ابن أبي الربيع" العلاقة بين الحاكم والمحكوم بإطار قيمة "العدل" كمحور للقيم الإسلامية الأخرى (كالمساواة والحرية... الخ) والتي تحددت معالمها في الكتاب والسنة. "فالعدالة" (عنده) هي جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو بعبارة أخرى هي محور الطاعة للحاكم من جانب المحكومين، ومن ثم فهي أساس شرعية السلطة لديه. وتبعاً لذلك راح "ابن أبي الربيع" يربط بين عدالة الحاكم وبين شرعيته. ذلك أن "العدالة" لديه تعد قيمة تحكم السلوك البشري للحاكم والمحكوم على السواء، وهي كنظام تمثل أحد أركان الحكم ويجب أن تتوفر في شخص الحاكم.

وانطلاقاً مما تقدم حدد "ابن أبي الربيع" حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، فللحاكم حق إصدار الأمر وعلى المحكومين واجب الطاعة حيث قال: "... فالرئيس يأمر وينهى والمرؤوس يسمع ويطيع. وإنما التأم ذلك كله.. في مصالح الخلق.. وفي تشييد وحسن سياسة مملكته وتدبيره رعيته ومراعاة أسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه" (٣). ولقد أكد "ابن أبي الربيع" على ضرورة موافقة هذه الأوامر للكتاب والسنة حيث يدعو الحاكم إلى أن "يتولى تدبير وتسويس مملكته بالدين والقيم

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) شهاب الدين بن أبي الربيع، المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٥.

والسنة العادلة^(١). من هنا فالطاعة للحاكم من جانب المحكومين مرهونة — عنده — بالتزام الحاكم فى سلوكه وقراراته بالكتاب والسنة، وفى نفس الوقت هناك واجبات على المحكومين فى مواجهة الحاكم فى مقدمتها: نصيح الحاكم، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح الجور وشجبه، وعن هذه الواجبات قال: "ابن أبى الربيع": "إن هذا الأمر لا يجب إلا على الخواص من الناس وعلماهم"^(٢).

هذا ولم يتعرض "ابن أبى الربيع" لمسألة الخروج على الحاكم الجائر وجزائه، بل اعتبر الخروج على الحاكم خطرا يؤدى إلى الفتن، وراح يعالج خطورة وقوعه من ناحية، والاستعداد لمواجهة من ناحية أخرى (خاصة بعد الفتن التى حدثت فى عهد المأمون وعاصرها "ابن أبى الربيع") وذكر مسببات تلك الفتنة ومنها: الظلم — الغفلة عن بعض الواجبات — الضغائن.. الخ. ومما لاشك فيه أن تناول "ابن أبى الربيع" لمسألة الخروج على الحاكم الجائر على ذلك النحو نابع من أن محور إطار فكره كان ينصب حول تماسك "الإمبراطورية العالمية الإسلامية" (التي عاصرها)، وحول استمرار التقدم العمرانى والاستقرار السياسى التى بلغتاهما. ومن هنا جاء تأكيدده على أهميته سلطان الحكم وقوته وضرورة العناية بإدارة شئون الملك^(٣).

وجملة القول بشأن "ابن أبى الربيع" وفكره السياسى فهو كاتب حكمة سياسية راح يقدم نصائح "للمعتصم" فى إدارته لمملكته، وهذه النصائح فى جملتها تتجه إلى بيان الطرف الذى يسمح للحاكم أن يؤسس

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٧١.

سلطته ويدبر ملكه^(١). وبصدد سند الشرعية لديه، فإن هذا السند يتمثل في قيمة إسلامية سياسية عليا هي "العدل" - محور القيم السياسية الإسلامية العليا الأخرى، وجوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فإن كان الحاكم عادلا وجبت طاعته لأنه حاكم شرعى. أما إذا انحرف الحاكم عن "العدالة" فهو حاكم غير شرعى ووجب تكليف فئة من خواص الناس وعلمائهم بنصحه، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح جورهِ وشجبه فى إطار هذا النصح، لكنه رغم ذلك لم يجز الخروج على الحاكم الجائر (غير العادل)، حفظا للتقدم العمرانى، وللاستقرار السياسى.

ثانيا: "ابن تيمية" (٧٢٨ هـ):

هو "أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن محمد بن تيمية"، استند فى تصويره لأفكاره السياسية إلى الكتاب والسنة، وذلك فى مؤلفاته: "الحسبة فى الإسلام"، و "السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية"، و"منهاج السنة". ففى مؤلفه "الحسبة فى الإسلام" أكد "ابن تيمية" على ميل الإنسان إلى الاجتماع بطبعه حيث قال: "وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر. ولهذا يقال الإنسان مدنى بطبعه"^(٢)، ثم استطرد قائلاً: "فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمر يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والنأهى عن تلك المفاصد، فجميع بنى آدم لابد لهم من طائفة أمر ونأه"^(٣)، وعلل ذلك بقوله: "... ولهذا أمر النبى (ص) أمته بتوليه ولادة أمور عليهم (الولاية) وأمر ولادة الأمور أن

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، دار عمر بن الخطاب، ص ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤.

يردوا الأمانات إلى أهلها، أو إذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمر الأمة بطاعة ولاية الأمور في طاعة الله تعالى..^(١)، ولقد بين "ابن تيمية" أهمية تولية ولاية الأمور مستشهدا بأحاديث الرسول (ص) في ضرورة الولاية (الإمامة): "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"، "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم"، وعقب "ابن تيمية" على ذلك بأنه إذا كانت "الإمارة" قد أوجبت في أقل الجماعات فالأولى والضرورية وجوبها على مستوى المجتمع الكلي، ومشيرا إلى أن هذه الولاية يتخذها الإمام "دينا يتقرب به إلى الله"، وأن يقوم عليها على أتم وجه كأحسن الأعمال الصالحة مستشهدا بقول الرسول (ص): "إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر"^(٢).

هذا ولقد أكد "ابن تيمية" في كتابه: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية"^(٣) على أهمية الولاية بقوله: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين. بل لا قيام للدين إلا بها"^(٤)، ومن ثم تأتي الولاية - عنده - كأمر حتمى يتطلبه اجتماع الأفراد لتحقيق مصالحهم. وبصدد تحديد علاقة الحاكم بالمحكومين (الراعى بالرعية)

(١) نفس المرجع السابق، ص ٥.

(٢) راجع فيما تقدم، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) وقد أراد "ابن تيمية" بكتابه هذا محاولة إصلاح حال مجتمعه، والقضاء على الفساد والانهيار على أثر ما أصاب الأمة الإسلامية في حروبها مع الصليبيين والتتار، ومن هنا جاءت تسميته لكتابه هذا "السياسة الشرعية" - أى تلك السياسة التى تركز على الدين فتصبح شرعية، ومن ثم وضع قواعد عمل لإصلاح الراعى والرعية فى إطار تلك السياسة الشرعية. انظر د. حورية مجاهد، الفكر السياسى من "أفلاطون" إلى "محمد عبده"، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧.

(٤) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، نسخة التيمورية، ص ١٨٤.

ارتكز "ابن تيمية" على آيتين قرآنيتين: آية خاصة بالرعية، وأخرى خاصة بالراعى كجماع للسياسة العادلة والولاية الصالحة للراعى. أما عن الآية الأولى فهي: "يا ايها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول"^(١)، فعنده - أن طاعة ولى الأمر لازمة انطلاقاً من هذه الآية، كما ألزم الرعية إلى جانب ذلك النصيحة لولى الأمر مستشهداً بحديث الرسول(ص): "إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم"^(٢). هذا والرعية عليها أن تطيع ولى الأمر إلا أن يأمر ولى الأمر بمعصية الله تعالى، فإذا أمر بمعصية الله فلا طاعة له، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك الأمر بالمعصية أطيعوا فيما يأمرهم به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"^(٣) وإن حدث نزاع بين الحاكم والمحكومين فى أمر ما فحكمه إلى الله والرسول: "فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول".

أما بصدد الآية الثانية: الخاصة بالحكام فهي: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"^(٤)، وهنا يقول "ابن تيمية": إن أداء الأمانة إلى أهلها، والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة، وتبعا لذلك حدد "ابن تيمية"

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده، ومسلم فى صحيحه.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢.

(٤) سورة النساء، الآية ٥٨.

أركان "الإمامة" (الولاية) بركنين هما: "القوة" و"الأمانة" فيرى أن أساس الولاية "القوة" كما يرى أنها تختلف باختلاف الأحوال والأعمال، "القوة" في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخبرة بالحرب...، و"القوة" في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وكذلك القدرة على تنفيذ الأحكام: "إن خير من استأجرت القوى الأميين"^(١)، ولهذا قال "ابن تيمية": "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"^(٢) — أى بقوة السلطان يتم تنفيذ أحكام الشرع. أما "الأمانة" فتتمثل في خشية الحكام لله، وألا يشتري بآيات الله ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، فتلك الأبعاد الثلاثة "للأمانة" يجب أن يتحلى بها الحاكم. وهنا ينتهى "ابن تيمية" إلى القول بأن: "اجتماع القوة والأمانة يمثلان ركناً للولاية"^(٣).

وبصدد حدود سلطة "الإمام" أكد "ابن تيمية" على أن "الإمام" منفذ وليس مشرعاً — أى منفذ لما تضمنه التشريع الإلهي: القرآن وسنة الرسول (ص) من أحكام ومبادئ، ومن ثم فطاعة الإمام مقيدة بالتزامه الكتاب والسنة، وكذلك فإن مهمة "الإمام" (الحاكم) الأساسية كما حددها "ابن تيمية" هي إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة، وتبعاً لذلك فسياسة الحاكم لا بد أن تستند إلى أحكام الشريعة وإلا فهي سياسة غير شرعية. كما أعلن "ابن تيمية" هنا أن الهدف من كافة الولايات (ومن ثم غايتها) هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تسود العبودية لله في الأرض^(٤).

(١) سورة القصص، الآية ٢٦.

(٢) وردت هذه العبارة في مؤلفه: الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) انظر في هذا الصدد، المرجع السابق، ص ٢٦، وانظر كذلك: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٤) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٩، ص ٢٦٠.

وبصدد مسألة "الخروج على الحاكم" فإن "ابن تيمية" يجعلها فى أضيق نطاق بحيث تنحصر تلك المسألة فى دائرة الكفر البواح، فيرى أنه لا خروج على الحاكم مادامت الأمور الدينية والدنيوية مستقرة. ويذهب إلى أن نتائج الخروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمناً. و "ابن تيمية" بهذا ينظر إلى مصلحة "الأمة" البعيدة وحفظ البلاد والدين. ولقد جاء رأيه هذا متأثراً بظروف عصره التى اقتضت عدم الخروج على الحاكم الذى يقف فى وجه التتار والصليبيين حماية لمصلحة الأمة الإسلامية، حتى ولو اختلفت كثير من الشروط التى يجب أن تتوافر للحاكم^(١).

هذا ويتمثل محور فكر "ابن تيمية" السياسى فى واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فذلك الواجب هو محور كتابه: "الحسبة فى الإسلام" حيث يقول عنه: "وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذى بعثه به هو النهي عن المنكر"^(٢)، وهو نعت النبى (ص) : "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث"^(٣)، كما أنه نعت المؤمنين : "والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٤)، وهو واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصبح فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره. وانطلاقاً من ذلك كله أعلن "ابن تيمية" أن : "جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها "الأمر بالمعروف والنهي عن

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٢) انظر :ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٥٧.

(٤) سورة التوبة، الآية ٧١.

المنكر "سواء فى ولاية الحرب أو الحكم أو المال... الخ^(١) كما أعلن "ابن تيمية" عن غاية "الولاية" بقوله: "إن جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسل والمؤمنون"^(٢)، وأضاف "ابن تيمية" أن واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هو الذى يحقق هذه الغاية.

وذهب "ابن تيمية" إلى أن واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هو واجب تكلف به الأمة، وأن إجماع الأمة حجة، لأن الله تعالى أخبر أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"^(٣)، وهو واجب لا يجب على كل فرد بعينه، بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٤). فإذا لم يقم به من يقوم لواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته، إذ هو واجب على كل مسلم بحسب قدرته: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"^(٥). ومن ثم فواجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يكون تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد، فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر فى فعله، ومن لم يفعله ليس بمؤمن، كما قال رسول الله (ص) "وذلك أضعف الإيمان"، وقال "ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"

(١) ابن تيمية، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٥) أخرجه مسلم فى صحيحه.

ولقد قيل لابن مسعود من ميت الأحياء؟ فقال: "الذى لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً" ^(١).

من هنا صنف "ابن تيمية" الناس بصدد "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" إلى فريقين: الفريق الأول: فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلاً لآية: "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" ^(٢)، ولكن الاهتداء إنما يتم بأداء الواجب، كما قال "أبو بكر الصديق" رضى الله عنه فى خطبة بصدد هذه الآية: "إنكم تضعونها فى غير موضعها، وإنى سمعت النبى (ص) يقول: "إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه..." ^(٣). أما الفريق الثانى: فهو فريق من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك، وما لا يصلح من ذلك، وما يقدر عليه وما لا يقدر، فيأتى بالأمر والنهي معتقداً أنه مطيع فى ذلك لله ورسوله وهو معتد فى حدوده.. حال "الخوارج" و "المعتزلة" و "الرافضة" وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فسادهم أعظم من صلاحه، ولهذا أمر النبى (ص) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة: "أدوا إليهم حقوقهم، وسلوا الله حقوقكم"، ولهذا كان من أصول "أهل السنة والجماعة" - عنده - لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال فى الفتنة ^(٤).

وإذ صنف "ابن تيمية" الناس إلى فريقين بصدد واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ومع رفضه لكل من الفريقين السابقين، راح يضع تصوره لما يجب أن يكون عليه واجب "الأمر بالمعروف

(١) انظر: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه

(٤) راجع فيما تقدم: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٣٧.

والنهي عن المنكر "من قبل الأمة فقال : "فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل الأمة وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به. بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته"^(١). كما ضمن "ابن تيمية" واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ثلاثة شروط يستلزمها: العلم، والرفق، والصبر. فقال: العلم قبل الأمر والنهي والرفق معه، والصبر بعده. وإن كان كل من الثلاثة مستصحباً في هذه الأحوال، كما قال القاضي "أبو يعلى" في "المعتمد": "لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به، فقيهاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه، حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه". ثم يعقب "ابن تيمية" على ذلك بقوله: "ولا يعنى ذلك مما يوجب صعوبة على كثير من النفوس، فيظن أنه بذلك سقط عنه فيدعه. فإن ترك الأمر الواجب معصية". من هنا فالمقصر والمعتدى في الأمر والنهي - عنده - في الذنب سواء. ولقد دلل "ابن تيمية" على هذه الأمور الثلاثة التي يستلزمها واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" من القرآن والسنة: "وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور"^(٢)، "ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا كان العنف في شيء إلا شانه"^(٣)، "إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله"^(٤)، وهنا يقول "ابن تيمية": "ومع

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، وأبو داود في سننه، وأحمد في مسنده.

(٤) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي في صحيحهم، وأبو داود وابن ماجه في سننهما، والدارمي وأحمد في مسنديهما.

الرفق حلم وصبر" (١).

وجملة القول فيما تقدم بصدد موقف "ابن تيمية" من مسألة الخروج على الحكام: أنه كان متحفظاً بصدد الخروج عليهم ومقيداً له بشروط واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ولقد علل ذلك بقوله: "لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى" (٢)، ومن ثم قيد "ابن تيمية" الخروج على الحكام بقيد شديد وجعله في أضيق نطاق (كما تقدم) بحيث ينحصر في دائرة "الكفر البواح". هذا ولئن كان "ابن تيمية" قد قيد الخروج على الحكام على ذلك النحو، إلا أنه لم يمنعه بتاتاً حيث ربط ذلك الخروج بمصلحة "الجماعة" (الأمة)، وأكد على أن "الجماعة" تقدر الأصلح وتتبعه، فإن رأت الجماعة الأصلح في الخروج على الحاكم تأثم إن لم تقم بخلعه (بعزله). ذلك أن إجماع الأمة (الجماعة) حجة كما قال "ابن تيمية".

(١) راجع فيما تقدم: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، طبعة القاهرة، ١٩٣٠، ص ٣٧.

الفصل الثانى

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين

أصحاب " المنهج الاستقرائى "

وهذه المجموعة — كما أسلفنا — يمثلها وحده " ابن ظفر " العربى الصقلى، مؤسس المنهج الاستقرائى وفن السياسة فى مجال الفكر السياسى الإسلامى، بل وعلى مستوى الفكر الإنسانى كله، ولذلك رأينا أن نقدم إجراء مقابلة بينه وبين "مكيافلى" الإيطالى الذى يدعى الغرب بأنه مؤسس المنهج الاستقرائى وفن السياسة.

ففى هذا الفصل يقدم الكاتب محاولة للكشف عن سبق "ابن ظفر" (١١٧٠م) العربى الصقلى "مكيافلى" الإيطالى (١٥٢٧م) فى تقديمه للفكر الإنسانى وللمعرفة السياسية "فن السياسة : Art Politique". "فابن ظفر" العربى يعد وبحق - كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه - مؤسس "فن السياسة" بمدلوله المعاصر، وذلك على عكس ما يدعيه الغرب المعاصر من أن "مكيافلى" هو مؤسس "فن السياسة" فى كتابه "الأمير". وتجدر الإشارة هنا إلى أن "جيتانو موسكا: Gaetano Mosca" ^(١) قد ذكر فى مؤلفه : "Storia delle dottrine politiche" ^(٢)؛ أنه قد عثر على مخطوطة عربية بعنوان "سلون المطاع" ^(٣) لصاحبها "ابن ظفر" العربى الصقلى، وهى سابقة بحوالى أربعة قرون على كتاب "الأمير" لمكيافلى، وأن صاحب هذه المخطوطة قد تصدى وبجدارة "لفن السياسة"، حيث قدم قواعد للأمير يجب أن يتبعها فى الحفاظ على إمارته، وأن الأمير الناجح - عنده - هو الذى يملك من أدوات الحيلة ما تجعله الأكثر قوة بين نظرائه، ويعرف كيف يتعامل مع أفراد إمارته، وذكر "موسكا" أن "ابن ظفر" سابق على "مكيافلى" فى هذا الشأن، إلى جانب سبقه له فى

(١) وهو من مواليد "بالرمو" بصقلية سنة ١٨٥٨م. انظر فى هذا الشأن تصدير كتابه:-

- The ruling class, translated by Hannah D.Kalhn, New York, 1965.

(٢) والنسخة التى بين يدى الباحث هى النسخة الفرنسية، انظر:-

- G.Mosca, Histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité jusqu, à nos jours. Préface et traduction de Gaston Buthoul, Paris, Payot, 1936, P. 26 et p27.

(٣) ولقد أشار "موسكا" فى مؤلفه المتقدم إلى الترجمة الإيطالية لهذه المخطوطة بواسطة ميخائيل عمارى (وهو من مواليد بالرمو بصقلية كذلك، سنة ١٧٠٦) انظر:

- Solwan el mota, di Ibn Zafer, versione Italiano di Michele Amari, Firenze, 1851.

الإشارة إلى مفهوم القوة فى الدراسات السياسية. بل إن " ابن ظفر " - وعلى حد تعبير " موسكا " - قد فاق " مكيافلى " فى تصوير الحيل التى يجب أن يسلكها الأمير ضارباً مثلاً عما قاله " ابن ظفر " عن الكذب، وهو يحذر الأمير منه قائلاً (كما سيأتى فى حينه): "الكذب كالسموم التى تقتل إذا استعملت مفردة، وقد تدخل فى تراكيب الأدوية فينتفع بها، فلا ينبغى (للأمير) أن يطلق الكذب إلا لمن يستعمله فى المصالح كالكذب فى كيد الأعداء وفى تأليف البعداء....".

وسيتم عرض هذا الموضوع على النحو التالى:

أولاً: مقدمة : يعرف فيها الباحث بعبارة " فن السياسة " فى مدلولها المعاصر.

ثانياً: فن السياسة عند "ابن ظفر" : وفى هذا الصدد يعرف الباحث بداية بالظروف الشخصية والتاريخية التى أحاطت "بابن ظفر" وقت تأليفه كتاب " سلوان المطاع"، ولكى ينتقل الباحث بعد ذلك إلى تحليل نصوص هذا الكتاب، لمعرفة كيف قدم " ابن ظفر " مجموعة ملاحظات للواقع وأعقبها بمجموعة قواعد عمل بدت له قدرة على تحقيق أكبر قدر من الأهداف، أو بعبارة أخرى: ماذا قدم " ابن ظفر " لفن السياسة؟ كما يشير الباحث عقب ذلك إلى موقع "ابن ظفر" من المفكرين الإسلاميين السياسيين، فارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد أصول الحكم (فن السياسة) واتخاذ التاريخ كأداة لملاحظة الواقع، جعله إماماً للواقعية السياسية، ومؤسساً للمنهج الاستقرائى - كما سيأتى تفصيل ذلك فى حينه.

ثالثاً: فن السياسة عند "مكيافلى" : وفى هذا الشأن يعرف الباحث كذلك بالظروف الشخصية والتاريخية التى أحاطت "بمكيافلى" وقت

تأليفه كتاب "الأمير" (بصفة خاصة مع الإشارة إلى مطارحاته)، ثم ينتقل إلى تحليل نصوص هذا الكتاب للوقوف على ما قدمه "مكيافلي" بالتحديد "لفن السياسة" وكل ذلك على سبيل الاستشهاد لا التفصيل.

رابعاً: إجراء مقابلة بين كل من "ابن ظفر"، و "مكيافلي" فيما قدماء بصدد فن السياسة، من ثانياً تناول نقاط التشابه والتباين فيما بينهما.

التحليل

أولاً: مقدمة في التعريف بعبارة "فن السياسة":

تشير عبارة "فن السياسة : Art Politique " إلى اختيار الوسائل (أو ابداعها) الأكثر استجابة لتحقيق الأهداف المحددة مقدماً. فالمعنيون بفن السياسة لا يعنون بتفسير الواقع السياسى أو تحليله بقدر اهتمامهم بتصوير قواعد العمل الواجب الالتزام بها انطلاقاً من ذلك الواقع، وهم لذلك واقعيون. ومن ثم فإن جوهر اهتمام المعنيين بفن السياسة يتحدد فى السعى لتقديم أصول لفن الحكم تكفل له أقصى درجات الفاعلية، وهم لا يرون فى العلاقات السياسية (فى الداخل والخارج) أكثر من علاقات بين طرفى قوى فعلية هما: الحاكمون والمحكومون فى الداخل، وعلاقات بين عدة قوى فى الخارج، حيث يربطون عالم السياسة كله بحقيقة هى القوة وبالقوة الفعلية وحدها، فهى لديهم صلب ذلك العالم ونقطة الانطلاق لكل دراساته^(١).

(١) انظر فى هذا الشأن: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية - النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦، ص ١٣٥، ص ١٣٦، ص ٢٥١، ص ٢٥٢.

ومما تقدم يعرف " فن السياسة " - فى مدلوله المعاصر - بأنه مجموعة قواعد العمل التى لو اتبعت لجاءت سياسات الحكومات (فى الداخل والخارج) أكثر قوة وفاعلية. وهذه القواعد تصور من الواقع عن طريق الممارسة، وعن طريق الخطأ والصواب، ولو التزمتها الحكومات لجاءت سياساتها أكثر اتقاناً، فهى إذن قواعد اتقان السياسات. وتبعاً لذلك فإن المعنيين بفن أصول الحكم يعنون بمدى فاعلية الحكم ذاته أو فى معنى آخر بمدى فاعلية وسائله بالنسبة لأهدافه^(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن " أفلاطون " (فى القرن الرابع قبل الميلاد) قد فطن فى كتابه " السياسة " إلى أن للسياسة فناً، فالسياسة من حيث هى فن تعنى - عنده - فن توجيه الجماعات عن غير طريق الإكراه المادى، أو بعبارة أخرى حكم الناس برضاهم، ذلك أن الحكم بالإكراه (حكم الطاغية) - عنده - ليس سياسة^(٢). من هنا فإن تعريف أفلاطون للسياسة كفن لا يلتقى ومدلول " فن السياسة " المعاصر، وتبعاً لذلك لا يصح وصف " أفلاطون " بأن مؤسس " فن السياسة ".

ثانياً: " فن السياسة " عند " ابن ظفر " العربى الصقلى:

وإذ عرف الباحث بعبارة " فن السياسة " - فى مدلولها المعاصر، ينتقل هنا إلى التعريف " بابن ظفر " وبظروفه الشخصية وبالظروف التاريخية التى كانت من وراء كتابته لمؤلفه " سلوان المطاع "، تمهيداً للانتقال إلى تحليل نصوص مؤلفه هذا، للوقوف على ما قدمه لفن السياسة، وعلى مدى ارتباطه بالمنهج " الاستقرائى ".

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦، ص ٢٥١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٧١.

التعريف " بابن ظفر " :

هو: أبو عبد الله (وأبو هاشم) محمد بن أبي محمد بن ظفر^(١) الصقي المنعوت بحجة الإسلام برهان الدين، ولد بصقلية سنة ٤٩٧هـ، وقدم مصر في صباه، ورحل إلى إفريقية، وقصد المهديّة (بتونس) وأقلم بها مدة إلى أن استولى عليها النورمانديون سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨م) فانتقل إلى صقلية، لكنه لم يستقر بها فعاد إلى مصر، ورحل منها إلى حلب (بسوريا)، وفيها أقام بمدرسة "ابن عسرون" إلى أن وقعت الفتنة بين الشيعة والسنة ونهبت معظم كتبه فيما نهب، وخرج من حلب إلى حمّة (بسوريا أيضا) وفيها صادف قبولا فسكن بها، وأجرى له راتب من ديوانها^(٢)، ولكنه راتب دون الكفاف، وتوفي بها سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩م). ولقد ابتلى "ابن ظفر" في حياته فصبر وعاش فقيرا، ومات فقيرا^(٣)، ولكنه وهو الحجة والمفسر واللغوي والنحوي والأديب والشاعر - قد ترك كنوزا عرفت قيمتها بعد وفاته بلغت أكثر من ثلاثين مؤلفا، منها كتاب

(١) والظفر (بالفتح) هو المصدر من ظفر بالشئ يظفر ظفرا إذا فاز به، فالظفر هو الفوز بالمطلوب، ويقال رجل مظفر: أي لا يحاول أمرا إلا فاز به. انظر: لسان العرب لابن منظور، دار احياء التراث العربى بيروت، ج٢، ص ٢٥٤، ص ٢٥٥.

(٢) وذلك في عصر نور الدين محمود، فبعد وفاة عماد الدين زنكى سنة ٥٤١هـ (١١٤٦م)، انقسمت أملاكه بين أبنائه، فتولى نور الدين محمود مدينة "حلب"، وتولى سيف الدين غازى الموصل وبلاد الجزيرة، وتوفي نور الدين محمود سنة ٥٦٩هـ (١١٧٣م). انظر في هذا الشأن: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (تاريخ الدولة الأتابكية) من ص ١٥٧ إلى ص ١٥٩.

(٣) ذكر الصفدى والذهبي وابن خلكان أنه لم يزل يكابد الفقر إلى أن مات، وزوج ابنته من الضرورة بغير كفء فسافر (بها الزوج) وأباعها في البلاد، كما ذكروا كذلك أنه كان قصير القامة ذميم الخلقة إلا أنه صبيح الوجه (وستأتى الإشارة إلى مراجع الصفدى والذهبي وابن خلكان في نهاية الحديث عن سيرة "ابن ظفر").

"ينبوع الحياة" وهو فى تفسير القرآن الكريم (فى اثنى عشر مجلداً: بعضها موجود فى كل من برلين وباريس وتركيا والقاهرة، وكتاب "خير البشر بخير البشر" وهو كتاب يضم البشريات التى وردت فى الكتب السماوية السابقة والتى تحدث فيها العلماء والأخبار والكهان عن النبى (ص)، وكتاب " المسنى (أى المسهل) فى الفقه على مذهب الإمام مالك بن أنس"، وكتاب الاشتراك فى اللغوى والاستتباط المعنوى، وكتاب القواعد والبيان فى النحو، وكتاب المطول فى شرح مقامات الحريرى، وكتب فى النصائح والحكمة: ككتاب " أنباء نجباء الأبناء" الذى تحدث فيه عن طفولة الأعلام الذين منحوا مؤهلات النجابة والسيادة من صغرهم وعلى رأسهم محمد (ص)، إلى جانب عشرة من الصحابة (كأبى بكر الصديق، وعلى بن أبى طالب، ومعاوية بن أبى سفيان، والحسن والحسين ولداً على، وعمرو بن العاص...) وعدد من التابعين، وعدد من ملوك العرب فى الجاهلية وملوك الفرس حين كانوا أطفالاً. ومن كتب النصائح كذلك: كتاب " سلوان المطاوع"^(١).

(١) راجع بشأن ما تقدم من سيرة " ابن ظفر" وبصدد مؤلفاته ما يلى: كتاب. الوافى بالوفيات لصالح الدين خليل بن أيبك الصفدى، طبعة سنة ١٩٦٢، ج ٢، ص ١٤١، وص ١٤٢. وكتاب وفيات الأعيان لأبى العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، طبعة دار الثقافة ببيروت، ج ٤، من ص ٣٩٥ إلى ص ٣٩٧. وتاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان (النسخة العربية)، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧، ج ٢، من ص ١٦٠ إلى ص ١٦٢. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقى بدمشق، ١٩٦٠، ج ١٠، ص ٢٤١، ص ٢٤٢. وكتاب بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، مطبعة الحلبي، ج ١، ص ١٤٢، وص ١٤٣. وكتاب سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمود بن أحمد بن عثمان الذهبى، مؤسسة الرسالة ببيروت، ١٩٨٥، ج ٢٠، ص ٥٢٢، وص ٥٢٣. ومقدمة كتاب: أنباء نجباء الأبناء "لابن ظفر تحقيق إبراهيم يونس، دار الصحوة بالقاهرة، ١٩٩١، ==

التعريف بكتاب "سلوان المطاع":

وهو كتاب فى نصح الملوك والأمراء، معنون بـ "سلوان المطاع فى عدوان الأتباع"، ومعروف أيضاً باسم "السلوانات فى مسامرة الخلفاء والسادات"، والكتاب فى جملته مجموعة نصائح (قواعد)، وعلى نحو تسمية "ابن ظفر": لها "سلوانات"^(١)، للمطاع (أى للأمير) لكى تكون مرشداً له عند الشدائد (فى حالة تعرضه فى الداخل لعدوان الأتباع - أى المحكومين، أو لعدوان من الخارج من جانب الملوك والأمراء الآخرين). ولقد ألفه "ابن ظفر" على صورتين: الأولى سنة ٥٤٥ هـ (١١٥٠م) فى شكل رسومات مصحوبة بتعليقات ونصائح مختصرة^(٢)، والثانية سنة

== من ص ١٢ إلى ص ١٥. والمكتبة العربية الصقلية للمستشرق ميخائيل عمارى، طبعة مكتبة المثلث ببغداد (إعادة لطبعة ليبسك ١٨٥٧م)، من ص ٦٦٥ إلى ص ٦٦٧. وراجع بشأن مؤلفات "ابن ظفر" (أكثر من ثلاثين مؤلفاً) بصفة خاصة:

- Solwan el mota, di Ibn Zafer, versione Italiana di Michele Amari, Or. At., introduzione: pp. XXXIII - XXXVIII.

(١) و"السلوان" من سَلَا: سَلَاهُ وسَلَا عَنْهُ، وسَلَّانِي من هَمِي تَسْلِيَةً وأَسْلَانِي - أى كشف عني، والسلوان خرزة تقول العرب عنها أنها تسحق ويشرب ماؤها فيورث شربه سلوة. انظر لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٥١، ص ٣٥٢. وتجدر الإشارة هنا إلى أن لفظة "Salve" الإنجليزية مأخوذة عن لفظة "سلا" العربية، وبنفس المعنى، حيث تعنى كل ما يطفئ أو يسكن أو ينقذ من الغرق.

(٢) وهذه النسخة موجودة بالمتحف البريطاني ١٥٣٠ : ١ ، جوتا ٢٦٨٨، Wolfenb. Pet. Ros (بطر سبرج خامس) ٤٣، ١٢١. والنسخة التى بين يدي الكاتب هى النسخة المترجمة إلى الفرنسية انظر:

- Arié, Rachel, Miniatures hispono- musulmanes, recherches sur un manuscript arabe illustré de L'Escurial, Leiden, E.J. Brill, 1969.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النسخة (الصورة الأولى من كتاب السلوان) قد جاءت على نمط كتاب كليلية ودمنة.

٥٥٤هـ، (١١٥٩م) وهى التى ألفها لأبى عبد الله بن أبى القاسم على القرشى، قائد صقلية، وهى النسخة التى توسع فيها "ابن ظفر" نصوصه تلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، بالإضافة إلى منثور الحكم، والشعر، كما ذيل تلك النصوص فى بعض الأحيان بقصص عن الحيوانات وذلك حينما تحدث عن الأخلاق الذميمة حيث أعطى عليها أمثلة من سلوك الحيوانات من باب التورية، كما صاحب تلك النصوص برسومات أيضاً على نحو ما فعل فى النسخة (الصورة) الأولى من كتابه^(١).

والكتاب قصره " ابن ظفر " بمقدمة أعلن فيها أن هذا الكتاب هدية

(١) وهذه المخطوطة طبعت بالقاهرة سنة ١٢٧٨هـ، وبتونس سنة ١٢٧٩هـ، وببيروت سنة ١٣٠٠هـ، وترجمها إلى التركية قرة خليل أفندى زادة وطبعت هذه الترجمة فى استنبول سنة ١٢٨٥هـ، والمخطوطة موجودة فى: برلين ٨٧٥٠ - ٨٧٥١، وليبزج أول ٣٩٧، ١٣٩٧، وليندن ٥٣٧ - ٥٤٠، وبليس أول ٦٥١٢، ٦٥٦٧، والمتحف البريطانى ثان ١١٦٠، والإسكوريال ثان ٥٢٨ (مصورة)، والجزائر أول ١٨٥٤، وتونس - الزيتونة ٢٥١/٣: ١٧٢، ودمشق العمومية ٨٦: ٢٨، والموصل ١٦٥، ٤، ٢١، وطهران ٢٨٦/٢، والقاهرة ثان ١٨٨/٣. كما ترجم الكتاب إلى الإيطالية بواسطة ميخائيل عمارى - كما تقدم، والنسخة الإيطالية التى بين يدي الباحث هى:

- Solwan el mota, ossia conforti politici, di Ibn Zafer, (arabo siciliano del XII secolo) versione Italiana di Michele Amari, op.cit.

كما نقلت هذه الترجمة (الإيطالية) لكتاب "ابن ظفر" إلى الإنجليزية، والنسخة الإنجليزية التى بين يدي الباحث هى:

- Solwan or waiters of comfort by Ibn Zafer, (a sicilian arab of the twelfth century) from the original manuscript by Michele Amari and Rendered in English (in two volumes), London, 1852.

والنسخة العربية التى بين يدي الباحث (مصورة) هى المخطوطة التى طبعت بالقاهرة سنة ١٢٧٨هـ، وكذلك النسخة التى حررها وراجعها على النسخ الخطية وقدم لها: أبو نهلة أحمد بن عبد المجيد، طبعة دار نشر الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٨.

منه إلى قائد صقلية أبى عبد الله محمد بن أبى القاسم على القرشى، حيث قال: "ولما كانت الهدايا تزرع الحب وتضاعفه.. أحببت أن أهدي له هدية فائقة.. فلم أجد ذلك إلا العلم الذى شغفه حبا، والحكمة التى لم يزل بها صبا.."^(١)، والكتاب يحوى خمس سلوانات: الأولى فى التقويض ونتائجه، والثانية فى التأسى وفوائده، والثالثة فى الصبر وعوائده، والرابعة فى الرضا وفوائده، والخامسة فى الزهد وعواقبه، وكل سلوانه من هذه السلوانات الخمس تتضمن عدة نصائح كذلك للأمير فى سياساته سواء الداخلية أو الخارجية. والكتاب فى جملته مجموعة قواعد فى فن أصول الحكم.

التعريف بالقائد الذى أهدي له "ابن ظفر" كتابه:

وهو (كما تقدم) أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم على القرشى، والمعروف "بابن حمود"، وكذلك "بابن حجر"، وهو زعيم المسلمين بجزيرة صقلية آنذاك، وكان يلقب بقائد صقلية (أو القائد)، وهو من أهل بيت بالجزيرة توارثوا السيادة كابرا عن كابر، وكان من الأغنياء ذوى الإقطاعيات الواسعة، وكان له ولأخوته وأهل بيته فى "بلرم" (بالرمو) قصورا مشيدة أنيقة، وشهد له بالعمل الصالح من افتكاك الأسارى وبث الصدقات فى الغرباء، حتى كان المسلمون يعيدون عن ملك صقلية آنذاك "غليام الثانى" بتأثير نفوذ "ابن حمود"، والذى كان يوزع الأموال على الناس لعله يميلهم وخاصة عن القائد المنافس له فى زعامة المسلمين بالجزيرة وهو القائد "صديق" من أغنياء المسلمين كذلك. ولقد كان "ابن حمود"، رجلا طموحا يريد الزعامة، وكان ذا أطماع بعيدة، يحلم بعودة جزيرة صقلية إلى حوزة المسلمين، ويعمل لذلك، حتى أنه اتصل بسلطان

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

الموحدين وأرسل إليه كتاباً يحثه فيه على استرداد الجزيرة^(١)، ولعل هذا التدبير قد استغله أعداؤه فوشوا به إلى ملك صقلية "غليام الثانى"، فغضب عليه وصادر أمواله، وتخلّى "ابن حمود" تبعاً لذلك عن جميع دياره وأملاكه الموروثة عن سلفه، حتى بقى دون مال، وفيما بعد عفا عنه "غليام الثانى"، وأخذ ينفذه فى بعض أشغاله السلطانية نفوذ المملوك المغلوب على نفسه وماله، وقد كان "ابن حمود" صاحب ديوان فى "بلرم" وصاحب قلم يدبر الأقاليم^(٢).

الظروف التاريخية التى عاصرها "ابن ظفر":

ونعرض هنا للظروف التاريخية لجزيرة صقلية، التى ولد بها "ابن ظفر" وعاد إليها وقت كتابته مؤلفه "سلوان المطاع" فى صورته الأخيرة. وبإحدى ذى بدء تشير إلى أن جزيرة "صقلية" من جزر البحر الأبيض المتوسط، وتتمتع بموقع جغرافى هام بين ساحل إيطاليا الجنوبى الذى لا يفصله عنها سوى مضيق "مسينا" شمالاً، وبين الساحل التونسى القريب منها جنوباً، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزو الحقيقى لجزيرة صقلية من

(١) وذلك بعد أن استرد الموحدون (حكام المغرب) سنة ٥٥٤هـ (١١٥٩م) المهدية من أيدي النورمان الذين احتلوها سنة ٥٤٣هـ ومدوا سلطانهم من أسوس إلى طرابلس . فبعد أن هزم الموحدون (فى عهد سلطانهم عبد المؤمن بن على: ٥٢٤ - ٥٥٨ هـ، ١١٣٠ - ١١٦٣م) النورمان أجلوهم عن الساحل الإفريقى. انظر فى هذا الشأن: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨، ج٤، من ص ٢١٩ إلى ص ٢٢٢. ود. أحمد شلبى، التاريخ الإسلامى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦، من ص ١٨٤ إلى ص ١٨٩.

(٢) والأقاليم اصطلاح كان جارياً آنذاك فى صقلية على الأقسام العسكرية. راجع بشأن ما جاء عن القائد الصقلى "ابن حمود": د. إحسان عباس، العرب فى صقلية، دار الثقافة ببيروت، ١٩٧٥، ص ١٥١، ص ١٥٢، ومن ص ٢٨٩ إلى ص ٢٩١. وكذلك: رحلة "ابن جببر" (أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكنائى الأندلسى) دار بيروت ودار صادر (بيروت)، ١٩٦٤، ص ٣١٤.

جانب المسلمين قد بدأ فى عهد الخليفة العباسى "المأمون بن هارون الرشيد"، وقام به الأغالبة (حكام أفريقيا من قبل الخلافة العباسية) فى وقت كانت فيه صقلية تحت سيادة الإمبراطورية البيزنطية، ولقد بدأ الغزو سنة ٢١٢هـ^(١) إلى أن سقطت الجزيرة كلها سنة ٢٩١هـ (٩٠٢م)^(٢) ، (كما استولى الأغالبة كذلك على جزيرة "مالطا" سنة ٨٦٩م) ثم عبروا مضيق "ميسنا" وغزوا قَلُورِيَّة (كلابريا) فى جنوب إيطاليا، وأصبحت "صقلية" آنذاك نقطة ارتكاز للمسلمين فى شن حملاتهم على إيطاليا حتى هددوا روما نفسها بعد أن نزلت فيالقهم عند مرفأها البحرى "اوستيا"^(٣).

هذا ولما قضى الفاطميون على حكم الأغالبة فى المغرب سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م)، دخلت صقلية فى فلك الحكم الفاطمى، إلا أن تبعية صقلية للحكم الفاطمى كانت اسمية وخاصة فى عهد أسرة الكلبيين^(٤) الذين حكموا " صقلية " حكماً ذاتياً وراثياً أكثر من مائة عام (٣٣٦ - ٤٤٤ هـ، ٩٤٨ - ١٠٥٢م). ولقد انقرض حكم الكلبيين نتيجة انقطاع الإمدادات

(١) فى عهد زيادة الله الأول بن إبراهيم بن الأغلب، وبقيادة قاضى القيروان أسد بن الفرات، انظر فى هذا الصدد: د. حسن أحمد محمود، د. أحمد إبراهيم الشويف، العالم الإسلامى فى العصر العباسى، دار الفكر العربى، ١٩٦٦، ص ٤١٧.

(٢) ولقد استغرق الغزو ما يقرب من الثمانين سنة نتيجة لمناعة الجزيرة ووعورة مسالكها، ولأنه كان من ورائها الإمبراطورية البيزنطية تمدداً بالمال والرجال. انظر فى هذا الشأن: أحمد مختار العبادى، فى التاريخ العباسى والفاطمى، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٩٨٢، ص ٣٣٦.

(٣) راجع فيما تقدم: أحمد توفيق المدنى، المسلمون فى جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا، مكتبة الاستقامة بتونس، ١٣٦٥ هـ، من ص ٥٠ إلى ص ١١٢. ود. العبادى، المرجع السابق، ص ٣٣٥، ص ٣٣٦، فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، دار الكشف بلبنان، ١٩٦٥، ج ٢، من ص ٧١٥ إلى ص ٧١٧.

(٤) ومؤسس هذا الحكم هو الحسن بن على بن أبى الحسن الكلبى الذى ولى من قبل الخليفة الفاطمى المنصور سنة ٣٣٦هـ، انظر المرجع السابق، ص ٣٣٧.

عنهم سواء من مصر والشام أو المغرب والأندلس تبعاً لانشغال كل جهة بما يخصها من الفتن، وذبت المنازعات الداخلية في الجزيرة بين عناصر المسلمين من الأسبان والأفارقة، وبين القبائل العربية (من عدنانيين وقحطانيين)، وبين الفرق الإسلامية من سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج (أباضية وراسبية)، وقامت في صقلية فترة شبيهة بفترة ملوك الطوائف في الأندلس، حيث تمزقت صقلية إلى عديد من إمارات إسلامية متقاتلة، ولما انهزم أحد أمرائها ويدعى "ابن الثمنة" أمام نظيره "ابن الحواس" استجد الأول بالنورمان سنة ٤٤٤هـ، حتى انتهى الأمر باحتلال النورمان لصقلية سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٧م)^(١).

صقلية في العهد النورمانى:

وهكذا بعد أن ظلت صقلية طوال المائة والتسع والثمانين سنة التالية لسنة ٢٩١هـ (٩٠٢م) تحت إمرة حكام المسلمين الذين جعلوها قطعة من العالم العربى الإسلامى، نجح النورمان (النورمانديون) حكام جنوب إيطاليا فى الاستيلاء على صقلية من الشمال على يد الكونت "روجار الأول" حاكم قلورية (كلابريا) سنة ٤٨٥هـ (١٠٩٢م)^(٢)، وحينما دخل النورمان صقلية تركوا للمسلمين منها أجزاء يعيشون فيها. ورغم أن "روجار الأول" كان نصرانياً إلا أنه اعتمد على المسلمين فى حشد أكثرية المشاة فى جيشه، واستعان فى إدارة شئون الحكم بالموظفين المسلمين، بل إنه

(١) انظر العبادى، المرجع السابق، ص ٣٣٦، ص ٢٢٧. ود. مارتينو ماريو مورينو، المسلمون فى صقلية، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٦، ص ١٧.

(٢) فملوك النورمان كانوا يحكمون جنوب إيطاليا إلى جانب صقلية مما تسنى لمملكتهم أن تكون جسراً يعبر عليه شتى العناصر الثقافية الإسلامية إلى شبه الجزيرة الإيطالية وأوروبا الوسطى. انظر: فيليب حتى، المرجع السابق، ص ٧٢٦.

أسند بعض الوظائف العليا إلى المسلمين، والسبب من وراء ذلك أن النورمان كانوا أقلية ضئيلة في الجزيرة، ولا يستطيعون أن يفرضوا أنفسهم على نواحي الحياة بالجزيرة بالقوة، (كما لم تكن لهم حضارة تقف كند للحضارة الإسلامية القائمة آنذاك)، وهذا ما جعل ملوك النورمان المعاصرين للحروب الصليبية لا يشتركون فيها، كما أنهم كانوا في نقطة المركز في دائرة الأعداء، فهم في خطر من تهديد الإمبراطور الجرمانى، وأحيانا في عدا مع البابا، وعلى مقربة منهم في الساحل الأفريقي أمراء مسلمون يضمرون لهم العدا، ومن هنا وازن النورمان بين المصالح والفئات المتضاربة وخضعوا لإعتبارات الموقع الجغرافي^(١).

هذا ورغم أن " روجار الأول " قد استعان فى عهده (١٠٧٠-١١٠١م) بالمسلمين فى إدارة مملكته إلا أنه شجع سياسة تنصير المسلمين، وفى عهد " غليام الأول " (١١٥٤-١١٦٦م) قام المسيحيون (وخاصة للمبارديون) بقتل وذبح المسلمين فى شوارع بلرم، وفى أيام حكم "غليام الثانى" (١١٦٦-١١٨٩م) والذى كان " ابن حمود" فى عهده قائدا لصقلية اشتدت دعوى تنصير المسلمين حتى وصل الأمر بالأبناء أن اتخذوا من مفارقة الدين سلاحا يشهرونه فى وجه آبائهم إذا ما أغضبوهم، وبعد "غليام الثانى" قامت معارك بين المسلمين والمسيحيين، وهاجر كثير من المسلمين إلى إفريقيه. ولقد أخذ الوجود الإسلامى يتضاءل فى صقلية وخاصة من القرن الثالث عشر الميلادى (فى عهد الإمبراطورية الجرمانية) مع إمعان الرهبان اللاتينيين فى تنصير المسلمين طوعا أو كرها حتى أن الإسلام قد أضمحل تماما من أرض الجزيرة خلال ذلك

(١) انظر: د. إحسان عباس، معجم العلماء والشعراء الصقليين، دار الغرب الإسلامى ببيروت، ١٩٩٤، ص ١٣. ولفس المؤلف: العرب فى صقلية ، مرجع سابق، ص ١٣٧. وفيليب حتى، المرجع السابق، من ص ٧١٨ إلى ص ٧٢١.

القرن^(١).

وجملة القول هنا بصدد الظروف التاريخية التي عاصرها "ابن ظفر" وأحاطت به وقت تأليفه كتاب "سلوان المطاع": أن مولده كان بصقلية في عهد حكم النورمان (وبالتحديد في عهد روجار الأول)، ثم غادر "ابن ظفر" صقلية وعاد إليها في عهد "غليام الأول" حيث ألف كتابه "سلوان المطاع" وأهداه إلى القائد القرشي "ابن حمود" سنة ٥٥٤ هـ (١١٥٩م)، وهي نفس السنة التي استعاد فيها الموحدون (كما تقدم) حكام المغرب العربي في الفترة من سنة ٥٢٤ هـ إلى سنة ٦٦٨ هـ (١١٣٠-١٢٦٩م) المهدية من أيدي النورمان (الذين استولوا عليها سنة ٥٤٣ هـ - ١١٤٨م)، وذلك أملاً في عودة "صقلية" هي الأخيرة إلى حوزة المسلمين، ثم غادر "ابن ظفر" صقلية إلى مصر ورحل منها إلى سوريا وتوفي بحماة سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩م).

تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" لابن ظفر :

ونشير هنا منذ البداية إلى أن "ابن ظفر" قد أفرد هذا الكتاب من بدايته إلى نهايته لوضع أصول فن الحكم، حيث يقول في مقدمة كتابه: "وهو كتاب... عمدت فيه إلى أمثلة استأثر خواص الملوك (أي أعيان الملوك وأكابرهم) ببضاعتها (يعني بمعرفتها وبقواعد ممارستها)، ومنعتهم الغيرة عليها من إذاعتها، فتوسعت بالتعبير بألفاظي عنها، والتحبير^(٢) بعلمي لها، والتفنن بقوى فطنتي فيها، توسعاً لا يحظره

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، من ص ١٩٠ إلى ص ٢٠٧ د. إحسان عباس، المرجع السابق، من ص ١٤٨ إلى ص ١٥٤.

(٢) والتحبير هو التحسين (الإجادة)، والخبر هو العالم بتحبير الكلام والمعرفة وتحسينها - أي إجادتها من ثانياً تجاربه الطويلة. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤، ص ١٦.

شرع...^(١). وتوضح هذه النصوص التي أوردها "ابن ظفر" في مقدمة كتابه أنه وضع في مؤلفه هذا قواعد للممارسة والحكم (استأثر بها خواص الحكام)، من ثانياً مجموعة ملاحظات للواقع السياسي (أمثلة) استقرأها من التاريخ، كما أعلن "ابن ظفر" هنا أن هذه القواعد التي توسع في عرضها والتي بدت له أنها قادرة على تحقيق سياسات للأمير أكثر قوة وفاعلية، لا تتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية^(٢).

القاعدة الأولى " التفويض " :

وتتمثل القاعدة الأولى في فن أصول الحكم (وعلى نحو تسميته هو: السلوانه الأولى) في التفويض، ويعرفه "ابن ظفر" بأنه التسليم من جانب الأمير لأحكام القدر، حيث قال: "إن حقيقة التفويض هو التسليم لأحكام الله"^(٣)، ولكن التفويض في هذا المعنى لا يعنى - عنده - الاستسلام أو التواكل من جانب الأمير في حالة وقوع الضرر، حيث ينتقد "ابن ظفر" الأمير المستسلم والمتواكل بقوله: " إن من الدلالة على أن الإنسان مصرف مغلوب، ومدير مربوب (أى صار عبداً أو مملوكاً للموقف)، أن يتبدل رأيه في بعض الخطوب، ويعمى عليه في تحركه من موضع إلى آخر)، وهلكته في حركته"^(٤). وتبعاً لذلك نصح "ابن ظفر" الأمير في حالة وقوع الضرر بأن يحسن التدبير والتصرف، وأن يعمل الحيلة ما استطاع حتى يحافظ على نفسه وعلى إمارته حيث قال: "وإذا

(١) انظر: سلوان المطاع في عدوان الأتباع لابن ظفر، النسخة التي حررها وراجعها على النسخ الخطية وقدم لها أبو نهلة أحمد بن عبد المجيد، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) لذلك يصنف الباحث (وكما سيأتى) "ابن ظفر" ضمن المفكرين الإسلاميين السياسيين الذين يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى - الذين لم يتأثروا بالفكر اليونانى من ناحية، ولم يكتبوا كتباً مدارة للحكام من ناحية أخرى..

(٣) المرجع السابق، ص ٢١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢.

كانت مغالبة القدر مستحيلة، فمن أعوان نفوذ الحيلة^(١).

هذا ولقد راح " ابن ظفر " يستقرأ التاريخ ويعطى مثالاً للأمير يوضح به كيف يكون حسن التدبير، وإعمال الحيلة والقوة معاً في حالة وقوع الضرر، وليست القوة على إطلاقها، وهو مثال الخليفة الأموي "عبد الملك بن مروان" الذي تعرض لأضرار جمة في ذات الوقت، حينما خرج إلى مكة لقتال "عبد الله بن الزبير" واستصحب معه " عمرو بن سعيد بن العاص " - الطامع في الخلافة حتى يأمن غدره، ولما سار "عبد الملك" أياماً عن دمشق تمارض " عمرو بن سعيد" فاستأذن "عبد الملك" بالعودة إلى دمشق فأذن له، ولما دخل " عمرو " دمشق صعد المنبر فخطب الناس خطبة نال فيها من الخليفة "عبد الملك" ودعا الناس إلى خلعه فأجابوه إلى

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة، ولفظة أعوان جمع عون وهو الظهير على الأمر، كأن نقول: أعنته إعانة واستعنته واستعنت به فأعانتني، وتعني لفظة نفوذ: جواز الشيء، والنفذ: المخرج والمخلص، ومعنى العبارة بالإجمال: أنه إذا كانت مغالبة القدر أمراً يستحيل على الأمير التصرف إزاءه فإن المخرج في حالة وقوع الضرر يكون في الاستعانة بالحيلة لا كأداة للاعتراض على القدر بل للمحافظة على النفس. انظر في هذا الشأن: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ٩ من ص ٤٨٤ إلى ٤٨٦، ج ١٤ من ص ٢٢٩ إلى ص ٢٣١. وتجدر الإشارة هنا إلى أن لفظة " الحيلة " لا تعني كما يتبادر للذهن أنها " تنكب طرق الكذب والنفاق لخداع خصم ما "، بل على العكس من ذلك فكلمة "حيلة" تعني استخدام أكثر الوسائل حذقاً ومهارة للوصول إلى الأهداف والغايات، والحيلة تبعاً لذلك هي الوسيلة الفضلى، فهي تحتوى على قدر أقل من الإكراه وعلى درجة ليست قليلة من الفاعلية. ومن هنا فإن أصحاب الحيلة ينظرون بازدراء إلى العنف وحمل السلاح، فإهراق الدماء أسهل الأمور لكن الحيلة تحتاج إلى مهارة خاصة كما في بعض الفنون، وهي مضمونة الربح عادة. والحيلة فى عملية الحكم والسياسة ليست مجرد لعبة ذهنية مجردة، بل هي عمل حاذق دقيق ومرهف، وسيأتى تفصيل ذلك فى حينه، راجع فى هذا الشأن:-

- The book of arabic wisdom and guile, translated by Renner Khawam, London, 1980, p.3.

ذلك وبايعوه فاستولى "عمرو" بذلك على دمشق (عاصمة الخلافة الأموية) وحصن سورها وسد ثغورها، فبلغ ذلك "عبد الملك" وهو متوجه إلى قتال "ابن زبير"، كما بلغه أن والى حمص "النعمان بن بشير"، وأمير قنسرين "زفر بن الحارث"، وأمير فلسطين "نايل بن قيس" قد نزعوا أيديهم من الطاعة وبايعوا الناس "لابن زبير"، وأصبح "عبد الملك" في حال اضطراب، كالبحر في حال هياجه، لكنه في الموقف الذي بات فيه يفقد ملكه لم يستخدم القوة المجردة، حيث استخدم الحيلة جنباً إلى جنب مع القوة، فترجع عن قتال "ابن الزبير" على أساس أنه 'م يعطه طاعة ولا وثب على ملكه، ولو قاتله لكان في صورة ظالم، وأصر على قتال "عمر ابن سعيد" الذي نكث ببيعته وأفسد رعيته وحملهم على الغدر به، لأنه في هذه الحالة سيقا تل وهو في صورة المظلوم فيكسب تبعاً لذلك عطف ودعم الرعية، ولقد أفلح "عبد الملك" واستعاد عاصمة ملكه من "عمرو بن سعيد"، ثم تفرغ بعد ذلك لقتال "ابن الزبير" وخصومه، وتغلب عليهم، ونجح في الحفاظ على ملكه^(١).

كما لم يترك "ابن ظفر" تلك الحادثة التاريخية إلا واستخلص منها عدة نصائح للأمير، حيث قال: "إذا طلبت لقاء عدوك بالقوة فلا تقدمن

(١) انظر: سلوان المطاع، المرجع السابق، من ص ٢٥ إلى ص ٣٤. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "عبد الملك" بعد أن قضى على "عمرو بن سعيد"، قاد بنفسه معركة العراق ضد "مصعب بن الزبير" الذي ولى البصرة من جانب أخيه "عبد الله" وانتصر فيها "عبد الملك" وقتل مصعب، وحينما لم يبق أمام "عبد الملك" إلا الحجاز بقيادة "عبد الله بن الزبير" أرسل إليه قائد الحجاج الذي حاصر مكة ورمها بالمجانيق، واشتدت الحال على أهل مكة حتى تخلوا عن "ابن الزبير"، وانتصر الحجاج قائد جيوش "عبد الملك" وقتل "عبد الله بن الزبير". راجع في هذا الشأن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٦ وص ٢٢١. ود. أحمد شلبي، المرجع السابق، ج ٢، من ص ٥٤ إلى ص ٥٧.

عليه حتى تعلم ضعفه عنك، وإذا طالبته بالمكيدة فلا يعظم أمره عندك وإن كان عظيماً..^(١)، وواضح من هذا النص نصح "ابن ظفر" للأمير باستخدام القوة والمكيدة (الحيلة) معاً في سياساته إزاء أعدائه فإذا كان عدوه أضعف منه فليستخدم القوة وإذا كان أقوى منه فليستخدم الحيلة، كما نصحه في بعض الحالات بعدم التردد في استخدام القوة كما في حالة استخدام "عبد الملك" للقوة مع "عمرو بن سعيد" حيث قال "ابن ظفر" في مثل هذه الحالة "إذا كانت الإساءة طبعاً، لم يملك لها الإحسان دفعاً"^(٢)، وقوله: "اللئيم كالنار إكرامها، إضرارها"^(٣).

ولقد نصح "ابن ظفر" الأمير إن كان في موقف كموقف الخليفة "عبد الملك" المتقدم، بعدم التردد أو تهيب العدو وإلا سيفقد ملكه، حيث ذكر أن "عبد الملك" وهو في شدة تأزم موقفه استشار وزراءه الذين ذهلت عقولهم (من شدة الموقف) وعلموا أن لا مقر ولا مقر فنكسوا رؤوسهم ولم ينطقوا، فقال لهم "عبد الملك" مالكم لا تنطقون، فقال له أحدهم: "وددت والله أنى كنت حرباء على عود من أعواد تهامة حتى تنقضى هذه الفتن"^(٤)، ففي نفس الوقت الذى ظهرت فيه صلابه "عبد الملك" عند الشدائد ظهر فيه تخاذل وزرائه عند ملاقاتهم عدوهم. وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير بقوله: "من تهيب عدوه فقد جيش إلى نفسه جيشاً"^(٥) — أى من تردد وتخوف من لقاء عدوه فقد هُزم قبل أن يقاتله عدوه.

كما نصح "ابن ظفر" الأمير في حالة استخدام القوة والحيلة معاً

(١) انظر: سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) أى تمنى أن يكون حرباء لا ترى فراراً من تلك الفتن. انظر المرجع السابق، ص ٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩.

أو في حالة تغليب القوة على الحيلة، بأن يحسن التدبير والتصرف في سياساته تلك انطلاقاً من حقائق الواقع فلا مجال للخطأ أو التهور وإلا ضاع الملك، حيث قال: "إن تدبير المسموعات مؤسس على ظنون الخبر، وتدبير المبصرات مؤسس على يقين النظر"^(١)، وقوله أيضاً: "العاقل يقدم التجريب على التقريب، والاختبار على الاختيار، والثقة على المقة"^(٢)، وقوله كذلك: "احترس من تدبيرك على عدوك كاحتراسك من تدبيره عليك، فرب هالك بما دبر ومكر، وساقط في البئر الذي احتقر، وجريح بالسلاح الذي شهر"^(٣). وتظهر هذه النصوص واقعية "ابن ظفر" حيث نصح الأمير وهو في تدبيره لسياساته المتقدمة أن يركز على التجربة المستقاة من الواقع، وليس على الظنون والتصورات غير الواقعية.

هذا ولم يترك "ابن ظفر" الاحتمال الثالث في سياسات الأمير في حالة وقوع الضرر، وهو تغليب الحيلة على القوة (بعد أن تكلم عن استخدام القوة والحيلة معاً، وتغليب القوة على الحيلة)، حيث ضرب مثلاً في هذا الصدد، وهو مثال "المأمون" وأخيه "الأمين" (ال خليفة آنذاك) وكان "المأمون" ولي عهده، ومقيم بخراسان، حيث عزم الخليفة "محمد الأمين" على إخراج عهد الخلافة عن أخيه (عبد الله المأمون) ونقله إلى ولده "موسى"، فكتب "الأمين" إلى "المأمون" كتاباً يذكر فيه حاجته إلى لقائه

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢، والثقة مصدر قولك وثق به يثق، والوثيق: الشيء المحكم، ويقال أخذ بالوثيقة في أمره في معنى بالإحكام في أمره، وذلك على عكس الأمّة من الناس: الذي يركب رأسه لا يدرى أين يتوجه. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ١٣ ص ١٥٨، ج ١٥ ص ٢١٢، وص ٢١٣.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٣٣.

ومفاوضته في أمر جسيم ويسأله أن يستتيب بخراسان من يضبطها حتى يخرج منها فيسهل خلعها من ولاية العهد، ولما فطن "المأمون" لذلك امتنع عن الخروج بخراسان، فيئس "الأمين" من تمام مكيدته "للمأمون" فأمر بالقبض عليه من بغداد من حشم المأمون وحرمة وبطانته وما ظهر عليه من أمواله، ودعا الناس إلى البيعة لابنه "موسى" فأجابوه، واستكفل "للمأمون" "عليّ بن عيسى بن ماهان"، وكان "عليّ" هذا قد ولى خراسان قبل ذلك مدة طويلة، وكان شأنه بها عظيماً فاستشاره "الأمين" في أمر خراسان فضمن له أمرها وأخبره أنه لو بلغ خراسان لم يختلف عليه اثنان، فجهزه "الأمين" إليها وولاه كل بلد يغلب عليها وأعطاه أموالاً جزیلة، وبلغ ذلك "المأمون"، وعلم عجزه عن مقاومة "عليّ بن عيسى"، فأعمل الحيلة، ورفض استخدام القوة، كما رفض اقتراحاً بالانحياز إلى ملك الترك حتى لا يجعل للترك (آنذاك) على حرب المسلمين سبيلاً، وصبر على فعل أخيه رغم نقضه للعهد فأنجح الله عمله، وبلغه من الخلافة أمله^(١).

وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير بقوله: "إنه ينبغي للعاقل إذا دهمه ما لا قبل له به أن يلزم نفسه التسليم لحكم قاسم الحظوظ ولا يضيع من ذلك نصيبه من الدفاع بحسب طاقته، فإنه إن لم يحصل على الظفر حصل

(١) نفس المرجع السابق، من ص ٣٥ إلى ص ٤٦. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحادثة التي ذكرها "ابن ظفر" كانت قبل أن يأخذ المأمون قراره بقتال جيش الأمين، لأنه بعد ذلك حينما تيقن بأنه لا مفر من القتال، دارت بين جيشيهما معارك حربية طويلة قتل فيها "عليّ بن عيسى"، وسقط في نهايتها الأمين سنة ١٩٨هـ، وتولى المأمون الخلافة عقب ذلك، انظر في هذا الشأن: ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٩، ج ٣، ص ٢٤٢، ود. أحمد شلبى، المرجع السابق، ص ١٠٢ وص ١٠٣.

على العذر^(١)، وواضح من هذا النص دعوة "ابن ظفر" للأمير في حالة أن يداهمه مالا قبل له به أن يغلب الحيلة على استخدام القوة، وأن يقرن ذلك بكونه في موقف الدفاع لا الهجوم فإن لم ينتصر حصل على العذر، لأنه ليس البادئ بالغدر.

وجملة القول بشأن القاعدة (السلوانة) الأولى وهي التفويض، أنه في حالة تعرض الأمير لوقوع الضرر نصحه "ابن ظفر" بالتعامل مع هذا الضرر انطلاقاً من التسليم لأحكام القدر من ناحية، ومن أن الحكم دائماً العقبات من ناحية أخرى، كما نصح "ابن ظفر" الأمير بأن يقيم سياساته مع أعدائه على حسن التدبير المرتكز إلى حقائق الواقع، باستخدام القوة والحيلة معاً في بعض المواقف، أو تغليب القوة أو الحيلة في مواقف أخرى حسب ما يمليه الموقف، وكل ذلك بهدف المحافظة على الحكم. وواضح من كل ما تقدم في هذا الشأن إشارة "ابن ظفر" إلى "النسبية" في تدبير أمور الحكم حيث لا يؤمن بالأحكام المطلقة على الواقع ولا بالتسليم المطلق للأحداث، ولا بالاستخدام المطلق كذلك للقوة في كل الحالات. وهو بهذا كله يدعو الأمير القرشي "ابن حمود" إلى تغليب الحيلة في التعامل مع ملك صقلية، ومع منافسيه على زعامة مسلمي صقلية، والعمل على عودة الجزيرة للمسلمين، أو على الأقل أن يحافظ الأمير القرشي على وضعه ونفوذه بالجزيرة. ولعل "ابن ظفر" بذلك كله قد أوضح أسباب فقد صقلية نتيجة عدم الأخذ بأسباب الدفاع عنها أو المحافظة عليها من استخدام لوسيلتي القوة والحيلة مع حسن التدبير المستند إلى حقائق الواقع.

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٤٠.

القاعدة الثانية " التأسى " :

ولقد أوضح " ابن ظفر " ما يقصده بالتأسى بقوله: " والأسى: هو الحزن، ولا يعجبني هذا، وهو عندي مأخوذ من قولهم: أسوت الجرح والجريح - أى داويت ، فالأسى إذن: هو الطبيب المداوى، فكان معنى التأسى: التطبيب والتداوى بالصبر، والأسوة: اسم من هذا، والتأسى: تفعل من الأسوة"^(١). وهنا نصح "ابن ظفر" الأمير فى حالة ضياع ملكه بألا يقف موقف الذهول وألا يتقاعس عن محاولة استرداده، حيث قال: " ينبغى ألا يذهل"^(٢) (الأمير) عن حظوظ جنسه منها ودولتهم فيها، فإذا زالت عنه وصارت إليهم لم ينكرهم أخذهم انصباءهم وتقاضيهـم حظوظهم، وليتأس بصبرهم عند حوزة لها دونهم فيصبر لدولتهم الخالفة، كما صبروا لدولته السالفة"^(٣). كما نصح " ابن ظفر " الأمير فى هذه الحالة كذلك بأن يحافظ على نفسه ووضعه حتى لا يفقد كل شئ بقوله: " تعز واصبر واذكر مصائب الناس فتأسى بهم ولا تذهل عن النعمة العظمى فى حفظ نفسك"^(٤). وتأكيدا لهذا المعنى من التأسى والمحافظة على النفس ضرب "ابن ظفر" مثالا " لسابور بن هرمز " ملك الفرس، و "قيصر" ملك الروم، حيث ذكر "ابن ظفر" أن " سابور " اعتزم على الدخول إلى بلاد الروم متتكرا متحسسا (رغم نصيحة وزرائه له بعدم الإقدام على ذلك)، ولما صنع " قيصر " وليمة حشر إليها الناس على طبقاتهم، حضرها "سابور"، ولما دخل "سابور" دار " قيصر " فطن إليه رجل من دهاة الروم،

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) ومعنى يذهل — أى يترك الشئ أو يتناساه عن عمد أو يشغله عنه شغل. انظر فى هذا الشأن: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق ، ج ٥ ص ٦٨.

(٣) سلوك المطاع، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٤.

وأخبر "قيصر" بذلك، فأمر "قيصر" بالقبض على "سابور" وبقتله ليرعبه بذلك، ولما اعترف "سابور" بحقيقة أمره، أبقى "قيصر" على حياته وحبسه، وعزم على غزو بلاد الفرس، فسار بجنوده إليها، وأقسم على إخراجها ومعه "سابور" محبوسا، لعلمه أنه لا دافع يدفعه عنهم، فلما بلغ فارس أكثر فيها القتل والسبي وتغویر المياه وقطع الشجر وأخرب القرى والحصون حتى بلغ مدينة "سابور" وقرارة ملكه، ولم يكن عند من بها من عظماء الفرس حيلة في دفعه بأكثر من ضبط الأسوار والقتال عليها، ولما تحايل "سابور" وتخلص من حبسه وأسرده، قصد مدينة ملكه، فقويت نفوس الفرس بسلامة ملكهم، وأخذوا أهبتهم، ولم يكن الروم متأهبين لعلمهم بضعف الفرس عن مقاومتهم بعد أسر ملكهم، حتى دهم "سابور" الروم وأخذ "قيصر" أسيرا وغنم خزائنه، ولم ينجح من جنود "قيصر" إلا الشريد، وأبقى "سابور" على حياة "قيصر" كما فعل معه من قبل وأطلقه بشرط إصلاح ما أفسده^(١). وبهذا المثل أوضح "ابن ظفر" أنه في حالة ضياع الملك لا ذهول ولا تقاعس بل ثبات وصبر ثم انتهاز للفرص لعودة الملك، مع المحافظة على النفس لحين تحقيق ذلك، وهو بهذا يضع سببا آخر في ضياع صقلية وهو التقاعس والذهول الذي لحق بالمسلمين وعدم الأخذ بأسباب المحافظة عليها، حيث أكد "ابن ظفر" على ذلك المعنى بقوله: "ثلاثة من لم ينزلها منزلتها ويرع لها حقها أسرع في مفارقتها والتحول عن قربه وهي: الملك والعلماء والنعم"^(٢).

وجملة القول بشأن قاعدة "التأسي"، أن "ابن ظفر" نصح الأمير في حالة ضياع ملكه أن يتأسي من ذلك الوضع ويصبر كما صبر الذين أخذوا منه الملك حينما كان هو صاحبه، وألا يتقاعس في الأخذ بأسباب عودة

(١) المرجع السابق، من ص ٥٠ إلى ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

الملك إليه، وأن الحد الأدنى المطلوب منه هنا هو المحافظة على نفسه ووضعه ونفوذه لحين تحقيق ذلك الهدف، وإلا فقد كل شيء.

القاعدة الثالثة " الصبر " :

وعن قاعدة الصبر قال "ابن ظفر" : " وهو (أى الصبر) ثمرة التأسي"^(١)، وقال أيضا: "ومعنى الصبر الذئب"^(٢)، ونصح الأمير "بالصبر فى حالة تألب المبطلون عليه، وتوجيه المكر والمكره إليه"^(٣). ومن نصائحه فى الصبر: "الظفر يعشق الصبر، فاصبر تظفر"^(٤)، وقوله كذلك: "وإن أقل فوائد الصبر على البلية أن الصبر عليها (من جانب الأمير) ينغص لذة عدوه المتشفى الشامت به"^(٥).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أهم ما جاء به "ابن ظفر" فى إطار قاعدة الصبر، نصائح أو إن شئنا قواعد فى فن الحكم بشأن التعامل مع المحكومين، وبصفة خاصة فى حالة تمردهم وفسادهم، حيث حدد "ابن ظفر" ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الأمير فى هذا الشأن، فى شقين: شق وقائى وآخر علاجى.

أما عن الشق الوقائى (قبل وقوع التمرد)، فقد نصح "ابن ظفر"

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة "الصبر" لا تفسر على أنها قبول تحمل المحن والمظالم باستسلام كامل، فهى تشير إلى غير ذلك تماما، فهى ليست سوى "المتابرة على بلوغ الهدف بالعمل المستمر" كما ستأتى الإشارة إلى ذلك: انظر:

-The book of arabic wisdom and guile, translated by Rener Khawam, Op., cit., p.3.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق ص ٧٥.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الأمير باتباع قواعد معينة في علاقته بالمحكومين حتى لا يقع منهم التمرد مستقبلا، وتتمثل هذه القواعد فيما يلي:

أولا: أن الحد الأدنى المطلوب من الحاكم هو المحافظة على الملك كما تسلمه، وذلك من ثنانيا الإبقاء على الحد الأدنى من الحقوق التي كانت للمحكومين قبل تسلمه الحكم، وإلا تمرد عليه المحكومين، وأدى ذلك إلى زعزعة ملكه أو فقده حيث قال: " ينبغي لمن تغلب على ملك وغصبه.. أن يحفظ الصورة. والشريطة التي تسلم عليها تلك المملكة فإنها محفوظة عليه وثابتة في عقد تسلم تلك المملكة له وإلا ستخرج من يديه بمثل ما صارت إليه"^(١).

ثانيا: عليه أن يتصدى لتذمر المحكومين بالقول، وألا ينتظر حتى يحدث التمرد من جانب المحكومين بالفعل، ذلك أن تجاهل تذمر المحكومين بالكلام هو البداية الحقيقية لحدوث تذمرهم بالفعل، حيث قال "ابن ظفر" هنا: " ايدى الرعية تبع لألسنتها، فإذا قدرت على أن تقول قدرت على أن تصول"^(٢)، وقوله كذلك: "ترك نكير الصغائر مدعاة إلى الكبائر"^(٣)، كما راح "ابن ظفر" هنا يوضح سبل تصدى الأمير لتذمر المحكومين بالقول (أى قبل أن يتحول تمرد المحكومين إلى فعل) بقوله: "عليك بالصبر وكف الأذى وبسط العدل والإحسان وتأمين السبل وإجارة المستجير وتأليف المستوحشين والأخذ بالفضل والعفو"^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٩٦ وص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦. وتصول من صول، والصؤول هو الذى يتناول على الناس ويضربهم. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ٧، ص ٤٤٤.

(٣) سلوان المطاع، المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٦، كما ذكر "ابن ظفر" فى نفس الصفحة أن الأمير إذا اتخذ هذه الخلال شرعا يدين به، زادت سمعته حسنا والقلوب إليه ميلا والألسنة له شكرا.

ثالثاً: عدم إعمال اللين الزائد مع المحكومين، وإلا حدث للأمير مثلاً حدث للخليفة "عثمان بن عفان" (رضى الله عنه) حيث ذكر "ابن ظفر": أن الخليفة "عثمان بن عفان" قال لجلسائه وهو محصور في الفتنة: "وددت لو أن رجلاً صادقاً أخبرني عن نفسي وعن هؤلاء" - يعني الذين حصروه. فقال رجل من الأنصار: "أنا أخبرك يا أمير المؤمنين، إنك تطأطأت (أى قلت لهم من قدرك) لهم فركبوك، وتخاذعت (يعنى تظاهرت لهم بأنك مخدوع) لهم فسلبوك، وما جراًهم على ظلمك إلا إفراط حلمك. قال: صدقت. ثم قال له: "أتعلم أو هل لك علم بما يثير الفتن؟ قال: "نعم يا أمير المؤمنين، إن الفتنة يثيرها أمران أحدهما الأثره تضغن الحامة (يعنى اختصاص بعض الخاصة للشئ دون غيرهم تثير الحقد عليهم) ، والثاني حلم يجري العامة.. وإذا استحكمت الفتنة فليس لها إلا الأزم " (يعنى الصبر)^(١).

أما عن الشئ العلاجي: (بعد وقوع التمرد)، فإن "ابن ظفر" قد نصح الأمير بأمرين في معالجته لتمرد وفساد الرعية:

أولهما: عدم استخدام العنف (القسوة) في حالة تمرد المحكومين وإلا فقد ملكه، حيث قال "ابن ظفر": "هناك أمور من استقبلها بالعنف والردع هلك بها، الملك في حال غضبه، والسييل في حال صدمته، والعامة في حالة هيجها ومرجها"^(٢)، وقوله أيضاً: "إن أشبه شئ برده العامة عند تنمرها وهيجها معاناة الجدرى في حالة انبعائه إلى سطح الجسد بالأطلية الرادعة"^(٣)، وقوله كذلك: "قد تخرج الرعية بعنف السياسة إلى

(١) المرجع السابق، ص ٩٨، ص ٩٩، والحامة يعنى الخاصة.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة، والأطلية من طلى، والطلاء كل ما طليت به بالدهن وغيره. انظر لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ٨ ص ١٩٤ و ص ١٩٧.

مالا تريد من المعصية^(١).

ثانيهما: عدم التمييز بين من هو معه ومن هو ضده وبين من هو مرتاب، لاتخاذ ما يلزم حيالهم من التدبير. حيث قال "ابن ظفر": "البحث (فى مثل هذه الظروف) خطر عظيم لأنه يوحش المريب فيحركه إلى اللحاق بعدوك، وإذا التحق مع عدوك قاتل معه على بصيرة ليست لعدوك، وبذل جهده فى العود إلى وطنه وأهله وماله، وعدوك لا يقااتلك على مثل ذلك، وربما لم ينفصل عنك المريب بل يعاديك بموضعه ويكاشفك ويتكثر عليك بشكله من الرعية فينصره، والعامى لا ينظر إلى الملك من حيث تحققة فى الخلق الإنسانى، بل ينظر إليه من حيث خصيص تفردته وأنفته وعلو همته فينافر لذلك ويألف العامى الذى يشاكلة فى الأخلاق بعلّة المشاكل"^(٢)، كما نصح "ابن ظفر" الأمير كذلك بالأى يكشف المحكومين بالامتحان فى مثل هذه الظروف (أدبار الملك) وإلا فخصارتهم محققة^(٣).

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٩٦. ولعل هذه النصيحة مأخوذة من مقولة "معاوية بن أبى سفيان": "إنى لا أضع سيفى حيث يكفىلى سوطى، ولا أضع سوطى حيث يكفىلى لسانى، ولو أن بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت، كانوا إذا شذوها أرخيتها، وإذا أرخواها شددتها" انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٨٧. وهنا يظهر جانباً من تحليل "ابن ظفر" النفسى (السيكولوجى)، الذى ظهر أيضاً فى موضع آخر من كتابه حيث قال عن الشخص الذى يحاول نفى طبعه: "إنما كان المطبوع أملك من أدب المؤدب لأن الطبع أصلى وتمده القوى الناشئة معه، فهو أملك بالنفس التى هى محله لاستيطانه إياها وكثرة أعوانه بها، والأدب طارئ على المحل غريب به"، وقوله أيضاً: "أضل المؤدبين سعياً من طالب من المتأدب أن يعارنه على نفى طبعه عنه، وكيف وطبعه أولى به وأقرب إليه وأثر عنده من مؤدبه، لكن المؤدب الماهر من طالب المتأدب بستر المذموم من طباعه وتعميته والتورية عنه"..
المرجع السابق، ص ١١٧ وص ١١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.

هذا ولقد راح "ابن ظفر" يصور خاصية "الصبر" التى يجب أن يتحلى بها الأمير، على أنها الضابط لجميع خصاله من رحمة وحلم وشجاعة... فلا يجب أن يفلت زمام الصبر من الأمير فى هذا كله وإلا وقع فى عديد من الشرور التى قد تودى بفقد حكمه، فالرحمة مع المحكومين تحتاج إلى صبر، والشجاعة كذلك تحتاج إلى صبر، حيث قال: "ابن ظفر": "والصبر لهذه الخصال... ضابط (لها) ضبط الأمير جنوده عن مزايلة مراكزهم، والأخلال بما نصب له من دفاع وانتفاع...، والصبر أنواع.. والنوع اللائق بكتابنا هذا هو صبر الملوك، وصبر الملوك عبارة عن ثلاث قوى: القوة الأولى: قوة الحلم، وثمرتها العفو، والقوة الثانية: الكلاءة^(١) والحفظ، وثمرتها عمادة المملكة، والقوة الثالثة: قوة الشجاعة، وثمرتها فى الملوك الثبات، وثمرتها فى حماة المملكة من المقاتل، الإقدام فى المعارك، ولا يراد من الملك الإقدام فى المكافحة، فلن ذلك من الملوك تهور وطيش وتغريز، وإنما شجاعة الملك ثباته حتى يكون قطبا للمحاربين، ومعتلا للمنهزمين، وهذا مادام بحضرته من يثق ندبه عنه ودفاعه دونه وحمايته له"^(٢). وهنا انتقل "ابن ظفر" بعد ذلك إلى ذكر حادثة تدلل على أن قوة الشجاعة فى الأمير ثمرتها الثبات، حيث ذكر أن "موسى الهادى" كان يوما فى بستان ومعه أهل بيته وبطانته، فدخل عليه حاجبه فأخبره أن رجلا من الخوارج جئ به أسيرا، وكان "الهادى" حريصا على الظفر به، فأمر بإدخاله بين رجلين قد أمسكاه بيديه، فلما رأى الخارجى "الهادى" جذب يديه من الرجلين اللذين كانا يمسانه واخترط (سل) سيف أحدهما ووثب نحو "الهادى"، ولما رأى ذلك من كان

(١) والكلاءة هى الحفظ والحرس، وكلاك الله كلاءة يعنى حفظك الله وحرسك.

انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، ج ١٢ ص ١٣٢، ص ١٣٤.

(٢) سلوان المطاع، مرجع سابق، ص ٧٥، ص ٧٧.

حول "الهادى" من أهله وخاصته فروا جميعا وبقي "الهادى" وحده فثبت
بمكانه حتى إذا قرب الخارجى منه وكاد يعلوه بالسيف، قال "الهادى"
اضرب عنقه يا غلام، فالتفت الخارجى حين سمع ذلك ووثب "الهادى"
على الخارجى، وسقط الخارجى تحته فقبض "الهادى" على يده وانتزع
منه السيف فقتله^(١). ولقد علق "ابن ظفر" على تلك الحادثة بقوله: "فهذه
غاية الشجاعة المطلوبة من الملك، فإذا لم يكن بحضرة الملك من يثق
بدفع الشر عنه، حسن حينئذ منه أن يذب عن نفسه، إما بالإقدام على
العدو إن غلب على ظنه النجاة منه أو الامتناع عن الإقدام عليه إن غلب
على ظنه انهزامه بأن أتاه مالا قبل له به"^(٢).

وجملة القول هنا بصدد قاعدة (سلوانة) الصبر، أنها أساس التعامل
من جانب الأمير فى مواجهة المحكومين وخاصة فى حالة تمردهم، فاللين
وهو أفضل الوسائل فى مثل هذه الظروف يحتاج من الأمير إلى صبر،
وهكذا.

القاعدة الرابعة (السلوانة) الرابعة "الرضى" :

وهنا أوضح "ابن ظفر" مقصده من الرضى حيث قال: "إنما هو
عبارة عن العزم على توطين النفس على الرضى بالقضاء إذا نزل، وإنما
يتحقق الرضى بعد حصول القضاء"^(٣) ثم دلل على ذلك المعنى بمثال
فقال: إن "يزدجرد ابن سابور"، لما ولد له ابنه "بهرام جور"، أراد أن

(١) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٧٧، ص ٧٨. و"موسى الهادى" هو الخليفة
العباسى الرابع، تولى الخلافة سنة ١٦٩-١٧٠هـ، بعد أبيه "المهدى"، وهو أخو
"هارون الرشيد" (الذى تولى الخلافة بعده). كما ذكرت تلك الحادثة التى أوردها
"ابن ظفر" كذلك فى كتاب مروج الذهب للمسعودى، ج ٢، ص ٢٥٥، وص ٢٥٦.

(٢) سلوان المطاع، المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠١.

ينشأ بين أمة نابية ذات همم عليّة، ونفوس أبيّة، وبهم يصير الملك إليه، فرأى أن العرب أولى الأمم بتلك الأخلاق، ووقع اختياره عليهم، فكتب إلى النعمان الأكبر ابن "أمري القيس بن عدى بن نصر اللخمى" فاستحضره، ثم ملكه على العرب وسلم إليه ابنه "بهرام" وأمره بكفالتّه، ولما استوفى "بهرام" من السن خمسة عشر سنة استأذن "النعمان" الملك "يزدجرد" فى القدوم عليه بولده، وكان "يزدجرد" فظا غليظ القلب شديد الكبر، مجترئاً على سفك الدماء واغتصاب الأموال، فعامل ابنه "بهرام" بالقسوة التى طبع عليها واتعبه وكده واستعمله على مجلس شرابه، فضاق "بهرام" ذرعاً بما ناله من أبيه، لكنه لم يظهر هذا التبرم، وأخذ يروض نفسه على الرضى بخدمة أبيه حتى انقادت لما أراد منها، ثم تخول "بهرام" إلى بلاد العرب، إلى أن هلك أبوه وورث ملكه" (١).

وبعد أن انتهى "ابن ظفر" من سرد ذلك المثل راح يقدم للأمير عدة نصائح حيث قال: "فليصرف الأمير فكره إلى ما ذكرته (الرضى بالواقع)، ليكون ما يظهره من الغبطة راجعاً إلى عقد يوافقه ومعنى يطابقه ولا يتخلق من ذلك بما يتمنى رفضه" (٢)، كما نصحه بعدم التصنع (الرياء) مدلاً على ذلك بقوله: "لأن الرياء سراب يخدع الفطن القاصرة، ولا يخفى على البصائر الباصرة" (٣)، وقوله: "فلا ينبغى (على الأمير) أن يظهر من ذلك ما يبطن خلفه" (٤). ونصحه كذلك بقوله: "إن من صاحب الملوك بما لا يوافقها تحركت عليه بالغضب" (٥).

(١) المرجع السابق، من ص ١٠٣ إلى ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كما نصح "ابن ظفر" الأمير بنصائح في إطار الرضى بالواقع منها؛ عدم إفشاء سره حيث قال: "أمران يسلبان الحر كمال الحرية وهما قبول البر، وإفشاء السر، وشرح هذا إن قبلت بره فقد أوجبت على نفسك الخضوع له، والإحسان يرق الإنسان، وكذلك من اطلعت على سرك فإن حذرَكَ من إفشائه يلزمك ذل التقية"^(١).

ونصحه كذلك بالحذر من الأعداء حيث قال: "عدوك ضدك وحكم الضدين التئاني والتنافر والتباين والتدابير"^(٢)، وقوله: "لا تطأ أرضاً وطئها عدوك إلا على نوق واحتراس وتوقى افتراس، ولا يغرك خروجه منها وبعده عنها فربما رتب فيها شباكاً ونصب لك بها أشراكاً"^(٣)، وقوله كذلك: "لاتغش عدوك إلا متسلحاً متحرزاً (يعنى متوقياً) متحفظاً، ولا يغرك منه استسلامه وإفقاؤه السلاح فما كل سلاح يدرك البصر"^(٤).

ونصحه أيضاً بأن يحذر الكذب قائلاً (كما سبق الإشارة إلى ذلك): "الكذب كالسموم التي تقتل إذا استعملت مفردة، وقد تدخل في تراكيب الأدوية فينتفع بها، فلا ينبغي (للأمير) أن يطلق الكذب إلا لمن يستعمله في المصالح كالكذب في كيد الأعداء، وفي تأليف البعداء، كما لا ينبغي أن يطلق (الأمير) تلك السموم التي ذكرناها إلا للمأمونين عليها المانعين لها

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "ابن ظفر" قد نصح الأمير (في موضع آخر) بالنسبة للحذر من العدو بالألا يصغى إلى دعاية العدو قائلاً: "صرفك النظر إلى عدوك إضاعة، واضغواك السمع إلى حديثه طاعة"، وقوله أيضاً: "إذا عجزت عن التحصن من كلام عدوك فأنت عن التحصن من كيد أعجز". انظر: المرجع السابق، ص ٩٤.

من المفسدين" (١).

كما حذر "ابن ظفر" الأمير من اليأس والملل وهو فى طريقه لتحقيق هدفه حيث قال: "السامة من أخلاق العامة وليست من أخلاق السامة" (٢).

وجملة القول بشأن قاعدة الرضى أنها جاءت لتحدد علاقة الأمير القرشى "ابن حمود" بملك صقلية، حيث نصحه "ابن ظفر" وهو بصحبة الملك ألا يخالفه وإلا تحرك عليه بالغضب فيفقد نفوذه بالجزيرة، وأن يوطن نفسه على الرضى بما هو قائم ليكون ما يظهره من غبطة متوافق مع ما بداخله، ونصحه وهو فى هذه الحالة بعدم الكذب على نحو ما أوضح، وبعد إفشاء سره، والحذر من أعدائه، ومن اليأس فى هذه المرحلة.

السلوانة الخامسة " الزهد " :

وطبقاً لهذه القاعدة (السلوانة) نصح "ابن ظفر" الأمير فى حالة أن خرج الأمر من يده، وكانت الظروف المحيطة به أقوى منه، إن عليه بالزهد فى الملك. و"ابن ظفر" هنا لم يتحدث عن الزهد فى نعيم الملك مع عدم نبذه حال الخلفاء "أبو بكر"، و "عمر"، وإنما تحدث عن الزهد فى الملك مع نبذه له وتخليه عنه حال " معاوية بن يزيد": كان على صغر سنه عالماً عاملاً، أفضت الخلافة إليه وسنه سبع عشر سنة، فخلعها (٣). وهنا برر "ابن ظفر" ذلك بقوله: " وأى خير فى الملك وصاحبه إما قائم بحقوقه وعامل بالشكر فيه فذلك مسلوب اللذة والقرار منغص العيش، وإما

(١) المرجع السابق، ص ١١٨، وص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦، والسامة تعنى الملل واليأس.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

منقاد لشهواته مؤثر لذاته مضيع للحقوق مضرب عن الشكر فمصييره إلى النار ... وإذا كان الملك والنعيم إلى زوال فأى خير فيما يفنى ويببىء؟^(١).

كما دعا "ابن ظفر" الأمير كذلك إلى التحرر من عبودية الملك قائلا: "وإذا كانت العبودية كناية عن خدمة المعبود والحاجة إليه فأعبد العبيد الملك.. وذلك لأن الرعية تستخدم باطن الملك وظاهره فى تدبيرها وتأديبها وصونها من عدوها وعونها على مصالحها وردع ظالمها ونصر مظلومها وتأمين سلبها وسد ثغورها والإعداد لما ينعشها فى الجذب ولما يحصنها فى الحروب وجباية فضول أموالها وصرفها فى صلاح أحوالها وحسم أسباب هيجها وإزاحة علل فتتها وهرجها، هذا مع شدة حاجة الملك إلى رعيته فى صون نفسه وتنفيذ أمره وامحاض نصحه ودفع عدوه"^(٢).

وأخيرا ختم "ابن ظفر" نصائحه للأمير فى إطار (سلوانة) الزهد بنصحه بالزهد فى الدنيا قائلا: "قريب سلبها من سلمها، وخطفها من عطفها، والعاقل من أهلها من استعد لحيلها، وليس الاستعداد كذلك إلا للتأهب لبغيها المكتوم، وفراقها المحتوم، فالاستكثار منها نقيض ذلك"^(٣).

وهكذا، يتضح من كل ما تقدم بشأن القواعد (السلوانات) الخمس، التى قدمها "ابن ظفر" للأمير القرشى "ابن حمود" أنه قصد بها أن تكون خطوات نحو تحقيق هدف هو: عودة صقلية إلى حوزة المسلمين. فبدأ معه بقاعدة التفويض وقدم فى إطارها مجموعة نصائح فى حالة وقوع الضرر (والضرر هنا هو فقد صقلية) تدعوه إلى استخدام وسائل يسعى

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النصيحة رغم أن ظاهرها يدعو إلى الزهد فى الملك إلا أنها تحدد حقوق وواجبات كل من الملك والرعية المتبادلة.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٥.

بها لتحقيق هدفه، تمثلت فى وسيلتى القوة والحيلة معا أو تغليب إحداهما (وخاصة وسيلة الحيلة) بحسب ما يمليه الموقف، وتبدير أمره فى ذلك كله استنادا إلى حقائق الواقع. وفى حالة كون الظروف أقوى من الأمير فى سعيه لتحقيق هدفه (عودة صقلية) فيجب عليه ألا يذهل وألا يتقاعس عن الوصول إلى هدفه، وفى هذه الظروف مطلوب من الأمير كحد أدنى المحافظة على نفسه ووضعها فى الجزيرة، وكل هذا فى إطار ما أسماه بسلوانة التأسى. وواضح أن القواعد التى جاء بها "ابن ظفر" فى إطار قاعدتى (سلوانتى) التفويض والتأسى تحدد ما ينبغى أن يسلكه الأمير فى سياساته مع الملوك والأمراء الآخرين. أما القواعد التى ينبغى أن يسلكها الأمير مع رعيته فقد فصلها فى قاعدة الصبر (وخاصة فى حالة تمرد الرعية أو فسادها، وفى حالة "ابن حمود" فإن فساد الرعية تمثل فى معاصرته لمحنة تنصير المسلمين ومفارقتهم الدين) فأوضح له كيف يتعامل مع الرعية باللين والرحمة لا بالقسوة فى حالة فسادها. ولما رأى "ابن ظفر" أن ظروف الأمير القرشى (ابن حمود) كانت أقوى منه وأنه أخفق فى تحقيق هدفه، نصحه بالرضى بما هو قائم، كما دعاه إلى الزهد فى الحكم فى حالة خروج الأمر من يده.

هذا ولئن كان الأمير القرشى "ابن حمود" قد أخفق فى تحقيق هدفه، فإن هذه النصائح التى قدمها "ابن ظفر" تصلح بصفة عامة لكى تكون قواعد لفن أصول الحكم يستخدمها أى حاكم فى كسب حكم أو المحافظة عليه، وفى كيفية إدارة سياساته الداخلية والخارجية بالقوة أو الحيلة أو بالائتين معا وكل ذلك ضمنا لقوته.

نصائح جامعة فى فن أصول الحكم " لابن ظفر " :

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "ابن ظفر" قد قدم نصائح جامعة لعملية الحكم، منها نصيحة تحدد ركائز الحكم حيث قال:

"وفضيلة ذات الملك بخمس خصال: رحمة تشمل رعيته، ويقظة تحوطهم، وصوله تذب عنهم، ولبابة يكيد بها الأعداء، وحزامة ينتهز بها الفرص"^(١). ويظهر هذا النص ركائز الحكم، والتي تتمثل فى : توفير الحماية والأمن للمواطنين، ومعاملتهم بالرحمة، ووجود جيش وطنى قوى يدفع عنهم، ومهارة دبلوماسية فى معاملة الأعداء، وحزم ينتهز به الفرص لتحقيق المصالح الوطنية.

كما قدم "ابن ظفر" كذلك نصيحة جامعة تحدد مؤشرات زوال الحكم، حيث قال: "ويستدل على أدبار الملوك بخمسة أمور: أحدها: أن يستكفى الملك بالأحداث ومن لا خبرة له بالعواقب، والثانى، أن يقصد أهل مودته بالأذى، والثالث: أن ينقص خراجه عن قدر مؤونة المملكة، والرابع: أن يكون تقريبه وإبعاده للهوى لا للرأى، والخامس: استهانتة بنصائح العقلاء وآراء ذوى الحنكة"^(٢). وتبين هذه النصيحة أسباب فقد الملك وتحدد مؤشرات زواله والتي حددها "ابن ظفر" فى استعانة الحاكم بوزراء ومستشارين لا خبرة لهم بعملية الحكم، وأن يتجه الحاكم لمعاملة رعيته بالقسوة وينال أهل مودته بالأذى، وأن لا يستطيع توفير الاحتياجات الضرورية لإمارته فى حالة نقص مواردها عن احتياجاتها، وأن يكون تقريبه وإبعاده لبطانتة للهوى لا للموضوعية، واستهانتة بذوى الخبرة والحنكة من مواطنيه.

هذا وانطلاقاً من هاتين النصيحتين الجامعتين، ومما تقدم كله بشأن نصائح "ابن ظفر" للأمير فى كتابه "سلوان المطاع"، نستخلص الأصول العامة لفن الحكم عند "ابن ظفر" فى إطار السيارتين الداخلية والخارجية كما يلى:

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

بالنسبة للسياسة الداخلية، نصح "ابن ظفر" الأمير باتباع القواعد التالية:

أولاً: الإبقاء على الحد الأدنى من الحقوق للأفراد عند تسلمه للحكم، فلا يسعى الأمير إلى انقاصها وإلا تألب عليه أفراد مجتمعه. ثانياً: توفير الاحتياجات الضرورية لمجتمعه، من خلال حفظ التوازن بين خراج (موارد) المجتمع وقدر مؤونته (متطلباته)، فإن نقص الخراج عن قدر مؤونة المجتمع كان ذلك مؤشراً لزوال الحكم. ثالثاً: أن تكون الرحمة أساس التعامل مع المحكومين، بلا لين زائد، ولا قسوة في غير مكانها، وإذا كان الأمر يتطلب استخدام القسوة (مع الخارجين عن صف الجماعة) فإن ذلك من باب قتال أهل البغي الذين يشقون عصا الطاعة ويسعون إلى تقويض كيان المجتمع وتهديد وحدته^(١)، أما في حالة تمرد الرعية وفسادها فلا مجال إلا لاستخدام اللين. رابعاً: توفير الأمن للمحكومين (يقظة تحوطهم) وحماية أرواحهم وأموالهم. خامساً: تدبير وتأديب وصون الرعية من عدوها وعونها على مصالحها وردع ظالمها ونصر مظلومها وتأمين سبلها وسد ثغورها والإعداد لما ينعشها في الجدوب ولما يحصنها في الحروب وجباية فضول أموالها وصرفها في صلاح أحوالها، وحسم أسباب هيجها وإزاحة علل فتنها وهرجها، فإن افلح الأمير في تنفيذ ذلك استطاع أن يستعين برعيته في صون نفسه وتنفيذ أوامره وامحاض نصحه ودفع عدوه.

وفي شأن السياسة الخارجية، نصح "ابن ظفر" الأمير باتباع القواعد التالية:

(١) وعلى حد قول "ابن ظفر" كما تقدم: "إذا كانت الإساءة طبعاً، لم يملك لها الإحسان دفعا". انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.

أولاً: حسن التدبير القائم على حقائق الواقع لا على الظنون والتصورات اللا واقعية.

ثانياً: استخدام وسيلتي القوة والحيلة^(١) معا أو تغليب إحدهما بحسب ما تمليه طبيعة الموقف.

ثالثاً: وجود جيس وطنى قوى (صولة يدافع بها عن مجتمعه).

رابعاً: توفر الحزم اللازم لانتهاز الفرص فى تحقيق الأهداف.

وبصفة عامة (فى إطار السياستين الداخلية والخارجية) نشير هنا إلى أن "ابن ظفر" قد أوضح على طول كتابه ضرورة ألا ينفرد الحاكم وحده باتخاذ القرار، وألزمه المشورة وأخذ النصيحة من وزرائه وذوى رأى والخبرة، فكتابه مشحون بنصائح فى هذا الإطار، منها: "إنما يسعد النصحاء بمثله إذا كان مؤيداً بفضيلة العقل، فإن لم يكن كذلك شقى به النصحاء وسعد به ذوو الملق (المدارة) ، وهذا لأن الناصح ينفق على من نصح له من عقله، وبالفعل يدرك العقل"^(٢)، وقوله أيضاً: "النصائح بشعة المبادئ حلوة العواقب، فهى كالأدوية يسوء استعمالها ويسر مآلها، ويذم عبا (يعنى كثرتها) ويمدح غبها (عاقبتها)"^(٣).

كما نصح " ابن ظفر " الحاكم بأن يستخدم طلب النصيحة أداة لاختبار ناصحيه ومعرفة نواياهم وخباياهم، حيث قال: "الرأى مرآة العقل، فمن أردت أن ترى صورة عقله فاستشره"^(٤)، وقوله: " انظر إلى المنتصخ فإن أذاك بما يضر غيرك ولا ينفك فاعلم أنه شرير، وإن

(١) وعلى نحو تسميتها المعاصرة: الإستراتيجية والدبلوماسية.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١.

أَتَاكَ بِمَا يَنْفَعُكَ وَيُضِرُّ غَيْرَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ طَامِعٌ، وَإِنْ أَتَاكَ بِمَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّ غَيْرَكَ فَاصْغِ إِلَيْهِ وَعُولُ (يَعْنَى اعْتَمَدَ) عَلَيْهِ^(١).

وَعَمَّنْ يَتَجَهَّ إِلَيْهِ الْحَاكِمُ بِطَلَبِ النَّصِيحَةِ قَالَ "ابْنُ ظَفَرٍ": "إِذَا احْتَجَبْتَ إِلَى الْمَشُورَةِ فَشَاوِرْ ذَا الْحَنْكَةِ وَالتَّجْرِبَةَ مِنْ طَبَقَتِكَ، وَلَا تَشَاوِرْ مَنْ لَيْسَ مِنْ طَبَقَتِكَ فَيُخْرِجُكَ عَنْ حُدُوكَ لَكُونَهُ خَارِجًا عَنْ عَالَمِ خَصَائِصِكَ"^(٢)، وَقَوْلُهُ أَيْضًا: "مَنْ ظَنَّ مِنَ الْمُلُوكِ أَنَّ لَفْطَنَتَهُ فَضِيلَةٌ عَلَى فُطْنَةِ وَزِيرِهِ فَقَطِّعْ غُلَطًا...، وَإِنَّمَا كَانَتْ فُطْنُ الْوُزَرَاءِ أَتَقَبُّ مِنْ فُطْنِ الْمُلُوكِ لِأَنَّ الْمُلُوكَ يَتَفَقَّهُونَ أَبَدًا فِي سِيَاسَةِ مَنْ دُونَهُمْ مِنَ الرِّعَايَا لِأَغْيَرِ، وَالْوُزَرَاءُ يَتَفَقَّهُونَ فِي سِيَاسَةِ الْمُلُوكِ وَسِيَاسَةِ الرِّعَايَا، فَهَمُّ أَشْبَهَ بِالْجَوَارِحِ الَّتِي تَصِيدُ وَتَفْتَرَسُ وَيَصِيدُهَا أَيْضًا جَوَارِحٌ أَشَدَّ مِنْهَا فَهِيَ أَعْرَفُ الْجَوَارِحِ بِمَكَايِدِ الْإِحْتِرَاسِ وَمَكَايِدِ الْإِكْتِسَابِ"^(٣).

وَلَقَدْ أَوْضَحَ "ابْنُ ظَفَرٍ" كَذَلِكَ الْكَيْفِيَّةَ الَّتِي يَتَلَقَّى بِهَا الْحَاكِمُ النَّصِيحَةَ، وَذَلِكَ بِقَوْلِهِ: "لَا يَكُنْ سَمْعُكَ لِأَوَّلِ مَخْبَرٍ وَلَا تَقْتَكِ لِأَوَّلِ مَجْلِسٍ"^(٤)، وَقَوْلُهُ: "إِنَّمَا يَقْضَى بِصَدَقِ الْخَبَرِ عَصْمَةُ الْمَخْبَرِ لَا صَدَقَهُ". وَشَرَحَ هَذَا: أَنَّ الْمَخْبَرَ الصَّادِقَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْصُومًا فَهُوَ عَرْضَةٌ لِلتَّلْبِيسِ وَفُرْصَةٌ لِلتَّلْدِيسِ، وَكَوْنُ الْمَخْبَرِ نَقَّةً صَدُوقًا إِنَّمَا يَفِيدُ سَلَامَتَهُ مِنَ التَّحْرِيفِ فِيمَا نَقَلَهُ، وَلَا يَفِيدُ عَصْمَةَ إِدْرَاكِهِ، فَقَدْ نَظَرَ الصَّادِقُ الْمَغْفَلُ... إِلَى الْقَمَرِ وَدُونِهِ مَقْطَعَاتِ السَّحَابِ فَيُخْبِرُ بِأَنَّهُ أَدْرَكَ سُرْعَةَ سِيرِهِ، وَيَنْظُرُ مِنْ سَفِينَةٍ جَارِيَةٍ إِلَى الْبَرِّ فَيُزَعَمُ أَنَّ الْبَرَّ يَجْرِي... فَلَمْ يَدْخُلِ الْخَلَلَ مِنْ جِهَةِ تَحْرِيفِهِ لَكِنْ مِنْ جِهَةِ إِدْرَاكِهِ"^(٥). وَوَضَحَ أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ تُبَيِّنُ عَمَقَ تَحْلِيلِ "ابْنِ ظَفَرٍ"

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وواقعيتها حتى في تحديد القواعد التي يتلقى بها الحاكم النصيحة.

هذا وفي حالة ركوب الحاكم رأيه وعدم أخذه بالنصيحة فقد قال "ابن ظفر" عنه : "إنما يكون قبول الصواب ورده بحسب قوة التخيل الفكري وضعفه، فمن قوى تخيل فكره فهو في سلطان الرأي غالب، ومن ضعف تخيل فكره فهو في سلطان الهوى غالب، وعلى حكم هذا القلنون: فمن عدم الفكرة في الأمور التحق بالبهائم"^(١). وهكذا تظهر موضوعية "ابن ظفر" في حكمه على الأمقه من الحكام، ولقد أوضح "ابن ظفر" من قبل أن من علامات أدبار الحكم استهانة الحاكم بنصائح ذوي الآراء والخبرة.

وجملة القول في كتاب "سلوان المطاع" "لابن ظفر" العربي الصقلي: أن الكتاب في جملته (من بدايته إلى نهايته) قواعد لفن أصول الحكم في في السياسة الداخلية والخارجية، توضح كيفية كسب الحكم ووسائل المحافظة عليه، وتجنب أسباب فقده، وتحدد وسائل التعامل من جانب الأمير مع رعيته ومع أصدقائه ومع أعدائه في الخارج...، وكل هذا يؤكد عناية "ابن ظفر" بما نسميه اليوم "فن السياسة"، حيث انطلق من الواقع مستهدفاً تصوير قواعد عمل في خدمة "فن الحكم" لكي يتغير بها أسلوب العمل السياسي ضمناً لفاعليته.

موقع "ابن ظفر" من المفكرين الإسلاميين السياسيين:

وإذ انتهينا من تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" "لابن ظفر"، نعرض هنا لموقع "ابن ظفر" بين المفكرين الإسلاميين السياسيين، وبصفة خاصة بين مفكرى أهل السنة والجماعة، : "قابن ظفر" العربي، الصقلي

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

المولد، المكي الأصل، يعد من فقهاء أهل السنة والجماعة، فمن أشهر كتاباته " المسنى فى الفقه على مذهب الإمام مالك" كما تقدم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يشترك مع غيره من المفكرين الإسلاميين السياسيين فى أفراد كتاب لنصح الملوك، حال "الموردى" (٤٥٠هـ) فى كتابه "نصيحة الملوك"، وأيضاً فى كتابه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر - فى أخلاق الملك وسياسة الملك"، وكتاب "التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" "للغزالى" (٥٠٥هـ)، وغيرها من كتب نصيحة الملوك. لكن هذه الكتابات يغلب عليه طابع الحكمة السياسية وصورت بمنهج مثالى، والذى يميز "ابن ظفر" عما عداه هنا من المفكرين الإسلاميين السياسيين اللذين قدموا نصائح للحكام، هو تفرده فى تصوير هذه النصائح من الواقع، حيث ظهرت نزعة الواقعية فى تقديمه لنصائحه، وفى تصويره لقواعد وأصول فن الحكم، وهذا ما جعلنا نضع "ابن ظفر" فى مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين أصحاب المنهج الاستقرائى، والتى يمثلها وحده، حيث انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من الواقع، فإمعاناً فى وصفه للواقع (حيث لم يستهدف تفسير الواقع حال "ابن خلدون" و"ابن الأزرق") راح يصور مجموعة قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته فى الداخل والخارج أكثر قوة وفاعلية، فكان بذلك مؤسساً لفن السياسة على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة من ناحية، وكان بذلك أيضاً إماماً للواقعية السياسية من ناحية أخرى (تبعاً لارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد فن أصول الحكم، واتخاذ التاريخ كأداة لملاحظة الواقع السياسى)، أو بعبارة أخرى: كان بذلك مؤسساً للمنهج الاختبارى (الاستقرائى) فى الدراسات السياسية، على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة كذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك خطأ شائعاً مفاده أن "أرسطو" الفيلسوف اليوناني القديم (في القرن الرابع ق.م) هو مؤسس المنهج الاختباري (الاستقرائي) في الدراسات السياسية. ذلك أن أرسطو قد لجأ في دراسته للنظم السياسية إلى الملاحظة، ولكنه استهدف بها الإقناع بما يجب أن تكون عليه النظم في ضوء مثل معينة، فهو إن كان قد بدأ واقعياً إلا أنه استهدف ما يجب أن يكون عليه هذا الواقع، فكان منهجه بذلك منهجاً فلسفياً^(١)، أما "ابن ظفر" فقد انطلق في تصويره لقواعد فن أصول الحكم من ملاحظة الواقع، واستهدف وصف هذا الواقع، وإمعاناً في وصفه لهذا الواقع صور مجموعة قواعد عمل من ثانياً مجموعة ملاحظات للواقع السياسي، استقرأها من التاريخ، فكان منهجه بذلك منهجاً اختبارياً استقرائياً، وله السبق على "مكيافلي" في هذا الشأن.

ثالثاً : فن السياسة عند "مكيافلي" الإيطالي:

التعريف "بمكيافلي":

ولد "نيقولا مكيافلي" في مدينة "فلورنس" بإيطاليا سنة ١٤٦٩م، ورغم أن مدينة "فلورنس" كانت آنذاك من أكبر مراكز الثقافة في أوروبا في عصر النهضة، إلا أن ظروفها السياسية كانت مضطربة، شأنها شأن باقي الإمارات الإيطالية حيث الفساد السياسي والانحطاط الخلقى، وفي هذه الظروف نشأ "مكيافلي"، والتحق عام ١٤٩٤م بخدمة الحكومة وهو في سن الخامسة والعشرين، ورقى عام ١٤٩٨م إلى وظيفة سكرتير

(١) انظر في هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٤، ٢٧٣.

للمستشارية الثانية "فلورنس" والتي تشرف — وفق دستور فلورنس — على الشؤون الخارجية والعسكرية، وأصبح "مكيافلى" آنذاك من واضعى سياسة "فلورنس" ومخططيها، حتى أنه اختير فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية (لفرنسا وروما وغيرهما...)، وقضى "مكيافلى" ثلاثة عشر عاماً فى عمله هذا مما أكسبه خبرة ودراية بالوحدات السياسية فى أوربا آنذاك. لكن انحيازه إلى جانب الجمهوريين (شأن والده الذى كان يعمل بالمحاماة ومن المنحازين لهم) فى صراعهم ضد أسرة "مديتشى" أفقده منصبه بعد عودة هذه الأسرة للحكم، ونفى "مكيافلى" من مدينته حيث أرغمته الحكومة الجديدة على التزام ضيعته بالريف لا يبارحها (معتمداً على دخل متواضع يجنيه منها)، وفى المنفى عوض "مكيافلى" اخفاقه فى المنصب الحكومى بالخوض فى مجال التأليف، فوضع كتابه "الإمارات" والذى عرف فيما بعد "بالأمير"، واعتزم اهداءه إلى أحد أمراء أسرة "مديتشى" آملاً بذلك أن يدعو المديشيون للعودة إلى الخدمة العامة والجاه والمنصب، وبفضل وساطة أصدقائه أوفد "مكيافلى" فى آخريات أيامه فى بعثات دبلوماسية (لكن لا شأن كبير لها)، كما عهد الكاردينال "دى مييتشى"، الذى أصبح فيما بعد البابا "كليمنت" السابع، إلى مكيافلى "بكتابة" تاريخ فلورنس" مخصصاً له راتباً سنوياً صغيراً. ولقد خلف "مكيافلى" — بعد قراءته الترجمات اللاتينية لمختلف الكتب الإغريقية القديمة — عدة مؤلفات سياسية، لكنه اشتهر بكتابين اثنين: —

أولهما: كتاب "الأمير" وأتمه سنة ١٥١٣م، ولقد وزع الكتاب على شكل مخطوطة ونسخ عدة مرات، ولكنه لم يطبع إلا بعد وفاته بخمس سنوات عام ١٥٣٢، ولئن كان هذا الكتاب قد أخفق فى الواقع فى تحقيق هدف مؤلفه المباشر (وهو تحرير إيطاليا من الغزاة وتوحيدها)

لكنه يعتبر أحد خمسة كتب أثرت في التفكير السياسى الغربى^(١).

وثانيهما: مطارحاته، وهى دراسات فى الكتب العشرة الأولى للمؤرخ "تيتوس ليفى" وأتمها سنة ١٥٢١، وقد جعل من تاريخ روما نقطة بداية بحثه^(٢).

الظروف التاريخية التى عاصرها "مكيافلى":

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه فى أوائل العصر الوسيط كانت السلطة الزمنية والسلطة الروحية فى يد الإمبراطور الرومانى، ولما اتسعت سلطة الكنيسة فيما بعد أصبحت وحدها صاحبة القول الفصل فى تحديد علاقة الفرد بالمجتمع، وبالسلطة القائمة، وإليها وحدها كان يرجع الأمر كله فى وضع مقاييس الخطأ والصواب. لكن الأمور تطورت بعد ذلك بفضل اتصال الجيوش المسيحية الأوربية بالمسلمين إبان فترة الحروب الصليبية، حيث وجد الأوربيون حضارة وثقافة لا يمكن أن تقارن بحضارتهم وثقافتهم البدائية آنذاك، ولم يجدوا أثراً لسيطرة رجال الدين وحجرهم على حرية الفكر وتقيد السلوك، كما لم يجدوا أثراً لفكرة أن رجل الدين هو الوسطة بين الفرد وربّه، كما شاهد كل مسيحى أوربى طلب العلم فى

(١) وهذه الكتب هى: الليفيئان "لهوبز"، وكتاب الحكومة المدنية "لوك"، وكتاب روح القوانين "لمونتسكيو"، وكتاب العقد الاجتماعى "لروسو".

(٢) راجع فيما تقدم بشأن التعريف بمكيافلى وبمؤلفاته: فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق ج ١، من ص ٣٣٩ إلى ص ٣٤١. وكذلك:

- G.Mosca, Histoire des doctrines politiques, Op. cit., pp. 108-111.

وانظر أيضاً مقدمة الترجمات التالية (لكتاب الأمير):

- Niccolo' Machiavelli, The prince, introduction, translation, and notes by Paul Sonnino, New Jersey, 1996, pp. 3-20.
- The prince by Niccolo Machiavelli, translated by Daniel Donno, Edited and an introduction by the translator, New York, 1981, PP. 1-11, p. 123, P. 124.

جامعات الأندلس، وكل من زار صقلية حرية البحث والتسامح الدينى، ولقد كانت هذه الأفكار الإسلامية هى الركيزة الروحية لحركتى النهضة والإصلاح فى أوربا، كما كانت المطبعة والبوصلة والبارود دعائمها المادية (نتيجة اتصال الجيوش الأوربية كذلك بالتتار الغزاة المتأثرين بالحضارة الصينية) إذ حطمت المطبعة احتكار رجال الكنيسة للمعرفة التى كانت وقفاً عليهم طوال ألف سنة، كما دمر البارود نظام الفروسية الذى كان وسيلة النبلاء فى إخضاع جمهرة الأفراد، فأودى ذلك بنظام الإقطاع، كما أعانت البوصلة الملاحين والتجار على ارتياد البحار الواسعة، فجلبوا لمواطنيهم سلعاً وأفكاراً لا عهد لهم بها، وكل هذا ساعد على انهيار أوضاع القرون الوسطى، ومن هنا أخذ المفكرون يهاجمون الكنيسة، ويهدتون بالعقل فى تدمير دعاوى رجالها. ولقد انحسر مد القرون الوسطى عن الحياة السياسة الأوربية بفعل العوامل الروحية والمادية السالفة والتى كان من آثارها حركة " النهضة: La Renaissance"، وحركة الإصلاح الدينى، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه نتيجة لحركة النهضة عاد العقل الأوربى إلى الثقافة اليونانية (الوثنية) القديمة التى اقتلعتها الكنيسة وطمست معالمها، إلا فيما يتصل بالآراء الفلسفية اليونانية والتشريعات الرومانية التى وافقت أغراض رجال الكنيسة، مما ترتب عليه تسويد العقل وتحكيمة فى جوانب الحياة المادية والروحية^(١).

وإيطاليا التى عاصرها "مكيافلى" كانت مقسمة إلى خمس وحدات سياسية كبيرة نسبياً هى: مملكة نابولى فى الجنوب، ودوقية ميلان فى الشمال الغربى، وجمهورية البندقية فى الشمال الشرقى، وجمهورية فلورنس، والإمارة البابوية فى الوسط. هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الدويلات المستقلة التى يحكمها أمراء يتصارعون معاً ويستعينون بالممالك

(١) انظر فيما تقدم: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، من ص ٣٢٩ إلى ص ٣٣٨.

الكبرى على قهر خصومهم، الأمر الذى أغرى الإمبراطورية الألمانية وفرنسا وأسبانيا على التدخل فى الشئون الإيطالية سعياً لإيجاد مناطق نفوذ لها. وكانت البابوية تستعين - بالتحديد - بأسبانيا حفاظاً على أملاكها فى شبه الجزيرة الإيطالية، ولرفضها تركيز السلطة فى يد حاكم واحد.

هذا ولقد شب "مكيافلى" فى عهد الأمير المديتشى، الذى أطلق عليه الفلورنسيون اسم "لورنزو" العظيم، والذى اعتبر عهده العصر الذهبى للنهضة الإيطالية، وإليه كان يرجع الفضل فى حفظ التوازن بين الوحدات السياسية الخمس الكبرى فى إيطاليا (إلى حد ما)، وتوفى "لورنزو" سنة ١٤٩٢، واضطر خلفه "بييرو" إلى الخروج منفياً بعد عامين على أثر تعرض المدينة لغزو من "شارل الثامن" ملك فرنسا، وظهر راهب يسمى "سافونا رولا" قام بإصلاح الجمهورية ونجح فى إقامة حكومة ثيوقراطية، ما لبثت أن انهارت فأعدم الراهب سنة ١٤٩٨ (وبعد بضعة أشهر من ذلك اختير "مكيافلى" سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنس)، وحينما جاء الجيش الفرنسى من جديد (بعد ثلاثة عشر عاماً قضاها مكيافلى فى منصبه) إلى فلورنس اضطر أهلها تحت ضغط الخوف والفرع إلى استدعاء "آل مديتشى"، وخرج "مكيافلى" من مدينته بدوره منفياً. ولقد ظهرت فى هذه الآونة عوامل جديدة عقدت من مشاكل إيطاليا، كما ضاعفت من تعاسة "مكيافلى" وشقائه، فقد بدأ "لوثر" إصلاحه الدينى، وأدت المنافسة بين الإمبراطور "شارل الخامس" الألمانى، والملك "فرانسوا الأول" الفرنسى للسيطرة على إيطاليا، إلى ما لحق بروما من خراب، وإلى طرد عائلة "مديتشى" من جديد من فلورنس^(١).

(١) راجع فيما تقدم بشأن ظروف إيطاليا التاريخية فى تلك الفترة:-

وجملة القول هنا: أن هذا الواقع السياسي المضطرب قد أثر تأثيراً بالغاً على فكر "مكيافلي"، كما كان للواقع الاجتماعي أثراً بالغاً أيضاً على فكره وبصفة خاصة ما نتج عنه من تسويد العقل وطرح تعاليم الكنيسة.

تحليل نصوص كتاب "الأمير Il principe" لمكيافلي:

ويتكون الكتاب من مقدمة، وستة وعشرين فصلاً، وفي مقدمة الكتاب أعلن "مكيافلي" أن كتابه هذا هدية منه إلى الأمير "لورنزو" (ابن بيارو دي مديتشى) حيث قال:

“ Desiderando io adunque offerirmi alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della ‘servitu’ mia verso di quella, non ho trovato intra la mia suppellettile cosa quale io ablia piu’ cara o tanto existimi , quanto la ‘cognizione delle azioni delli uomini grandi imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique”⁽¹⁾.

- == G.Mosca, Op. cit., P.P. 103-108.

- Linda Villari, The life and times of Niccolo Machiavelli, 1891.

وكذلك مقدمة ترجمة كتاب الأمير لـ: " Paul Sonnino " مرجع سابق، من ص ٦ إلى ص ١١.

(١) انظر:

- Niccolo' Machiavelli, Il principe, presentazione di Fredi Chiappelli, Firenze, 1900, P. 11,12.

ولقد اعتمد الباحث على فهم نصوص كتاب الأمير "مكيافلي" على التراجم الإنجليزية التالية:

- N., Machiavelli, The prince, introduction, translation and notes by Paul Sonnino, Op. cit.

- N.Machiavelli, The prince, translated by Daniel Donno, Op.cit.

==

وتظهر هذه النصوص رغبة "مكيافلي" في أن يقدم للأمير دليلاً متواضعاً على ولائه له، وأنه لم يجد فيما يملكه شيء يعتز به ويقدره سوى معرفته بالأعمال التي قام بها عظماء التاريخ، وهي معرفة حصل عليها من خلال تجربة شخصية طويلة وخبرة بالأحداث التي عاصرها، ودراسة لأحداث الماضي.

ولقد تناول "مكيافلي" في كتابه هذا من الفصل الأول وحتى الفصل الرابع عشر أنواع الإمارات (من إمارات جمهورية وملكية ومختلطة وكنسية...)، وكيفية كسب تلك الإمارات ووسائل المحافظة عليها وأسباب فقدها. غير أن أهم ما عرض له "مكيافلي" في مؤلفه "الأمير" هو ما يتصل "بفن السياسة"، وهو موضوع الفصول من الخامس عشر إلى السادس والعشرين — أي إلى نهاية الكتاب — حيث سعى إلى تقديم قواعد ينبغي على الأمير أن يتبعها إزاء رعيته وقبل أصدقائه وأعدائه من الأمراء والملوك.

ففي الفصل الخامس عشر، والمعنون بالأمور التي يستحق عليها الأمراء المديح أو اللوم، قال "مكيافلي" في بدايته:-

“Resta ora a vedere quali debbano essere e`modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici”⁽¹⁾.

ويوضح هذا النص أن "مكيافلي" سيبدأ من ذلك الفصل (الخامس عشر) في بيان الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسلكها إزاء رعاياه وأصدقائه كما قال:-

- ==N.Machiavelli, The prince, translated and edited by Angelo M.Codevilla, Boston University, 1997.

(١) انظر في هذا الشأن : - Niccolo'Mechiavelli, Il Principe, Op. cit., P. 92.

“Onde e' necessario a uno principe , volendósi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessita”⁽¹⁾.

ويبين هذا النص قاعدة من القواعد التي يجب على الأمير أن يسلكها للحفاظ على إمارته، حيث نصحه "مكيافلي" أن يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير (أو إن شئنا عن الأخلاق) ويتعلم كيف يستخدم هذه الأخلاق أو لا يستخدمها طبقاً لضرورات الأحداث التي يواجهها. ومعنى ذلك أن الأمير الذي يريد البقاء في حكمه عليه ألا يكون طيباً وخيراً على الدوام، وإنما ينبغي عليه أن يجيد كيف يكون طيباً وخيراً وكيف لا يكون كذلك وفق ما تقتضيه الضرورة.

وفى نفس الفصل نصح "مكيافلي" الأمير في سبيل المحافظة كذلك على إمارته بقوله:

“Et io so che ciascuno confesserà' che sarebbe laudabilissima cosa uno principe trovarsi di tutte le soprascritte qualita', quelle che sono tenute buone: ma , perche' non si passono avere, ne' interamente asservare . per le condizioni umane che non lo consentono, li e' necessario essere tanto prudente , che sappia fuggire l'infamia di quelle che li torrebbero lo stato , e da quelle che non gnene tolgano guardarsi , se elli e' possibile , ma , non possendo, vi si puo' con meno rispetto lasciare andare, Et ancora non si curi di incorrere nella fama di quelli vizii , senza quali possa difficilmente salvare lo stato”⁽²⁾.

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

وتظهر هذه النصوص نصيحة "مكيافلي" للأمير بأن يتحلى بالفضائل (التي ذكرها من قبل في نصوص أخرى كأن يكون كريما محسنا وفيما بالعهد شجاعا..) غير أن ذلك الأمر - كما اعتقد "مكيافلي" - صعب التحقيق بعيد المنال لا يتفق وحال البشرية، وتبعاً لذلك رأى أنه من الضروري أن يكتفى الأمير بأن يعرف كيف يتجنب التصرفات الخسيسة التي تفقده حكمه، وأن لا يكثر ثأياً لوم يقع عليه إذا كان من الضروري ألا يتحلى عن فعل هذه الرذائل إذا كانت ضرورية للحفاظ على إمارته.

وفي الفصل السادس عشر والمعنون "بالكرم والبخل" نصح "مكيافلي" الأمير بقوله:-

“ E pero, a volersi mantenere infra li uomini el nome del liberale , e' necessario non lasciare indrieto alcuna qualita di sontuosità ; talmente che, sempre, uno principe cosi fatto consumerà' in simili opere tute le sua facultà' ; e sara' necessitato alla fine, se si vorrà' mantenere el nome del liberale , gravare e'populi straordinariamente et essere fiscale e fare tutte quelle cose chi si possono fare per avere donari. Il che comincerà' a farlo odioso con sudditi, e poco stimar da nessuno , diventando povero; in modo che, con questa sua liberalita avendo offeso li assai e premiato e'pochi”(1).

وتوضح هذه النصوص نصيحة "مكيافلي" للأمير الذي يرغب في اشتهاره بين رعيته بالكرم أن يعرف كيف يكون كريما، فالأمير الذي من طبيعته الكرم ولا يعرف كيف يستخدم هذا الكرم في الحفاظ على حكمه

(1) المرجع السابق، ص ٩٤، وص ٩٥.

سيستنزف جميع امكانياته لكي يحافظ على هذا الكرم (الزائد) وسيجد نفسه مضطرا في النهاية لفرض ضرائب ثقيلة على شعبه فيصبح مبتزاً له، حيث سيقدم على أى عمل ليحصل به على المال، وإذا ما انحدر الأمير إلى مثل هذه الحالة سيكرهه شعبه، ويفقد تقديره له تبعاً لفقره، وسيفتح الباب بكرمه - الذى أدى به إلى كسب قلة من الناس - إلى أن يخلق روح المقاومة لدى الكثرة. ولتوضيح ذلك، قدم "مكيافلى" أمثلة واقعية بقوله:-

"Papa Lulio II , come si fu servito del nome del liberale per aggiugnere al papato, non penso, poi a mantenerselo, per potere fare guerra la re di Francia : et ha fatto tante guerre senza porre uno dazio straordinario a'sua , perche , alle superfule spese ha sumministrato la lunga parsimonia sua. El re di Spagna presente, se fussi tenuto liberale, non arebbe fatto ne' vinto tante imprese"⁽¹⁾.

وتشير هذه النصوص إلى نصيحة "مكيافلى" للأمير بضرورة أن يعرف كيف يستخدم الكرم والبخل في الحفاظ على حكمه، فأوضح أنه على الرغم من أن البابا "يوليوس الثانى" قد عرف عنه الكرم واستخدم ذلك في الوصول إلى البابوية، إلا أنه بعد ذلك تولى عن الكرم لكي يوفو ما يلزم من وسائل تمكنه من شن الحروب. كما قام ملك فرنسا (آنذاك) بشن عديد من حروب دون فرض مزيد من الضرائب على شعبه لأنه غطى بتقديره من قبل كل نفقات هذه الحروب. وملك أسبانيا (آنذاك) لو كان كريماً لما تمكن من النجاح في عدد كبير من المشروعات.

وفى الفصل السابع عشر والمعنون "باللين والقسوة" ، وهل من

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

الخير أن تكون محبوباً أم مهاباً " نصح "مكيافلي" الأمير بقوله:-

"..Dico che ciascuno principe debbe desiderare di esser tenuto pietoso e non crudele : non di manco debbe avvertire di non usare male questa pieta'. E ra tenuto Cesare Borgia crudele; non di manco , quella sua crudelta' aveva racconcia la Romagna , unitola ridottola in pace et in fede"⁽¹⁾.

وتبين هذه النصوص أن الأمير - كما رأى "مكيافلي" - إذا كان ينبغي عليه أن يكون رحيماً فإنه يتحتم عليه أيضاً أن يعرف كيف يستعمل القسوة، ذلك بأن اللين قد يؤدي إلى الفوضى، وأن القسوة تقيم النظام وتحقق الوحدة، وكثيراً ما تقضى على الفوضى، كما حذر "مكيافلي" الأمير من إساءة استعمال الرحمة مع رعاياه، وذكر أن قيصر "بورجيا" كان من القساة على شعبه ولكن قسوته جاءت بالنظام والوحدة إلى بلده وفرضت عليها الاستقرار والولاء.

وفي نفس الفصل تساءل "مكيافلي" عما إذا كان من الأفضل أن يكون الأمير محبوباً أم مهاباً من قبل شعبه حيث قال:-

" Nasce da questo una disputa : s'elli e' meglio essere amato che temuto , O e converso . Respondesi, che si varrebbe essere l'uno e l'a'ltro; ma, perche' elli e' difficile accozzarli insieme, e'molto piu' sicuro essere temuto che amato , quando si abbia a mancare dell'uno de' dua..... Ma, sopra a tutto , astenersi dalla roba d'altri; perche' li uomini sdimenticono piu' presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. E che sia vero che l'altre sua

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

virtu' non sorebbano bastate, si puo considerare in Scipione rarissimo non solamente ne tempi sua ,ma in tutta la memaria delle cose che si sano, dal quale li eserciti sua in Ispagna si rellorono . I e che non nacque da altro , che dalla' troppa sua pietà', la quale aveve a' sua soldati piu licenza che alla disciplina militare non si conveniva”(1).

وتظهر هذه النصوص الإجابة على ذلك التساؤل الذى طرحه "مكيافلى" عما إذا كان من الأفضل أن يخاف الناس الأمير بدلا من أن يحبوه، حيث رأى "مكيافلى" أنه من الواجب أن يخاف الناس الأمير وأن يحبوه، ولكن لما كان من العسير الجمع بين الخوف والحب فإنه من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه... وعلى "مكيافلى" ذلك بقوله لأن الناس لا يترددون فى الإساءة إلى الأمير الذى يجعل نفسه محبوبا، بقدر ترددهم فى الإساءة إلى من يحافونه.. وضرب "مكيافلى" على ذلك مثلا "لشيبو" الذى ثارت عليه جيوشه فى أسبانيا بسبب إغراقه فى اللين مع جنوده الذين سمح لهم بأشياء لا تتفق والنظام العسكرى.

وفى الفصل الثامن عشر، والمعنون "كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهده" قدم "مكيافلى" مجموعة قواعد للأمير فى علاقاته مع الأمراء الآخرين، حيث قال:-

“Dovete a dunque sapere come sono dua generazione di combattere : l'uno con le leggi , l'altro con la forza : quel primo e' proprio dello uomo , quel secondo delle bestie : ma, perche' el primo malte volte non basta , conviene ricorrere al secondo . Per

(1) المرجع السابق، ص ٩٨، وص ٩٩، وص ١٠٠، وص ١٠١.

tanto a uno principe e' necessario sapere bene usare la bastia e lo uomo ... Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia , debbe di quelle pigliare la golpe et il liono ; perche' il liono non si difende da lacci, la golpe non si difende da lupi . Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci , e liono a sligottire e' lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul liono, non se ne intendano . Non puo', per tanto, uno signore prudente ne, debbe osservare la fede, quando tale osservanza li torni e che sono spente le ragioni che la feciono promettere, E , se li uomini fussino tutti buoni , questo precetto non sarebbe buono; ma, perche' sono tristi e non la osserverebano a te, tu ancora non l'hai ad osservare a loro . Ne' mai a uno principe mancorono ragioni legittime di colorare la inosservanza"⁽¹⁾.

ويستفاد من هذه النصوص أنه بصدد علاقات الأمير تجاه غيره من الأمراء عليه كما رأى "مكيافلي" أن يجمع في تصرفاته معهم بين أساليب الإنسان والحيوان، حيث قال للأمير: عليك أن تدرك أن ثمة سبيلين للصراع، أحدهما بواسطة القانون، والثاني بواسطة القوة، وبينما يلجأ البشر إلى السبيل الأول يلجأ الحيوانات إلى السبيل الثاني، لكن السبيل الأول غير كاف عادة لتحقيق الأهداف المرجوة، ولذلك فعلى الأمير أن يلجأ إلى السبيل الثاني، بل إنه من الضروري أن يعرف الأمير كيف يستخدم الطريقتين معاً.. ورأى "مكيافلي" أنه إذا التجأ الأمير إلى وسيلة الحيوان عليه أن يتخذ من بين الحيوانات: الثعلب والأسد كمثل يحتذى به

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢، ص ١٠٣.

فى هذا الشأن، فعليه أن يعمل على أن يكون ثعلبا وأسدا فى آن واحد. ذلك أنه إذا لم يكن الأمير إلا أسدا ما استطاع أن يتبين الشباك التى تنصب له، وأنه إذا لم يكن إلا ثعلبا لعجز عن مواجهة الذئاب، ومن ثم فإن الأمر يقتضى أن يكون الأمير أسدا و ثعلبا فى ذات الوقت. وفيما يتعلق بالوعود والتعهدات التى يعطيها الأمير للآخرين عليه أن يكون ثعلبا فلا يراعى الضمير إذا كان من شأن ذلك الإضرار به، ويبرر "مكيافلى" ذلك بأن هذا الأسلوب يصبح غير ملائم لو أن الناس جميعا كانوا خيرين (لكنهم - عنده - غير ذلك). فالناس فى تصور "مكيافلى" سيئون لا يراعون وعودهم للأمير، ومن ثم فهو أيضا فى حل من الوفاء بوعده تجاههم. ولقد اكتفى "مكيافلى" هنا باعطاء مثال معاصر له دلل به على ذلك، حيث قال:-

“Lo non voglio delli freschi tacerne uno . Alessandro VI non fece mai altro , non penso mai ad altro che ad ingannare uomini , e sempre trovo' subietto da paterlo fare . E non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare , e con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che l'osservassi meno, non di meno sempre li succederono l'inganni ad votum , perche conosceva bene questa parte del mondo”^(١).

وتشير هذه النصوص إلى ما فعله البابا " ألكسندر السادس " الذى لم يقم بأى عمل سوى خداع الآخرين، بل ولم يفكر فى شئ سوى ذلك. ونظرا لتفوقه ومهارته فى تقديم الوعود كان دائما يجد الفرصة لنجاح خداعه فى الوقت الذى لم يكن هناك من هو أقل منه تمسكا بهذه الوعود.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤.

هذا وفى الفصول من التاسع عشر إلى الرابع والعشرين، نصح "مكيافلى" الأمير عدة نصائح منها أن يتجنب كل ما يؤدي إلى تعرضه للاحتقار والكرهية من جانب شعبه، وأن يخلق بمكره عداوات فى الداخل والخارج متى اتاحت له الفرصة لذلك، حتى إذا ما قهر أعداءه ضاعف من مكانته وعظمته، ونصحه كذلك أن يعمل لاكتساب الشهرة، وأن يحسن اختيار وزرائه وذلك عن طريق اختيار الوزير الذى يستهدف فى جميع أعماله مصالحه (أى مصالح الأمير) وليس مصالح ذلك الوزير الخاصة، كما نصحه أيضا بالابتعاد عن المنافقين، وأن يعمل للوقاية من النفاق من ثنايا جعل الجميع يدركون أنهم لن يسيئوا إليه إذا ما واجهوه بالحقائق، وأن يقبل الأمير النصيحة دائما.

وفى الفصل الخامس والعشرين، والمعنون "بأثر القدر فى الأمور الإنسانية وطرق مقاومته" عرض "مكيافلى" رأيه فى أحكام القدر، حيث قال:-

" E' non mi e'incognito come molti hanno avuto et hanno opinione , che le cose del mondo sieno in modo governate della fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non posaino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno... Iudico patere esser vero che la fortuna sia arbitre della meta' delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'atra meta',opresso , a noi"^(١).

وتوضح هذه النصوص رأى "مكيافلى" فى أحكام القدر، حيث يرى أن كثيرين يعتقدون بأن الأحداث الدنيوية يسيطر عليها القضاء والقدر، ويتحكمان فيها، وأنه ليس للبشر (من باب الحكمة والتبصر) أن يغيروها.

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧، ص ١٣٨.

أو يبذلوها، بل عليهم الاستسلام الكامل لها دون محاولة فعل أى شئ... أما هو فليس فى وسعه أن يتجاهل الإرادة الإنسانية تماماً، ومن رأيه أن يعزو الإنسان إلى القدر التحكم فى نصف عمله لأن القدر ترك له النصف الآخر أو ما يقرب ليتحكم فيه بنفسه.

وفى الفصل الأخير من كتابه "الأمير" (الفصل السادس والعشرين) والمعنون بـ "الدعوة إلى تحرير إيطاليا من البرابرة" دعا الأمير "لورنزو"، الذى أهدى إليه الكتاب، إلى تحرير إيطاليا من الغزاة البرابرة (ويقصد بهم فرنسا وألمانيا وأسبانيا آنذاك).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أفكار "مكيافلى" لم تقتصر فقط على كتاب "الأمير"، بل امتدت إلى مطارحاته^(١) (السابق الإشارة إليها). ففى هذه المطارحات بحث "مكيافلى" فى توسع الجمهورية الرومانية، كما ظهر فيها تجاهله للدين وفصله عن السياسة، وكذلك فكرة القوة والحيلة كأساس لسياسات الحكومات. ومما جاء من آراء فى هذا المطارحات موقف "مكيافلى" من الكنيسة (كنيسة روما آنذاك) حيث قال:-

“ Abbiamo dunque con la chiesa e coi preti nio Italiani questo primo obbligo, d'essere diventati senza religione e cattivi, ma ne

(١) انظر:

- Niccolo' Machiavelli, Discorsi -sopra la prima deca di Tito Liuio, Milano, 1919.

واعتمد الباحث فى فهم بعض النصوص التى أوردها هنا على التراجع التالية لمطارحات "مكيافلى":-

- The discourses by Niccolo' Machiavelli, translated by Max Lerner, New York, 1940.

-, translated by Daniel Donno, New York, 1981.

abbiamo ancora un maagiore , il quale e' cagione della rovina nostro. Questo e' che la chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divisa . E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice , se la non viene tutta all' ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe , come e' avvenuto alla Francia ed all Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, ne' abbia anche ella o una repabblica o uno principe che la governi, e' solamente la chiesa: perche' avendovi abitato e tenuto imperio temporale , non e' stata si potente, ne' di tal virtu' che l'abbia potuto occupare il restante d'Italia, e farsene pricnipe; e non e' stata, dall'altra parte si debile, che, per paura di non perdere il dominio delle cose temporali, la non abbia potuto convocare un potente che la difenda contro a quello che in Italia fosse diventato troppo potente"⁽¹⁾.

وتدلل هذه النصوص على موقف "مكيافلي" من الكنيسة الإيطالية، حيث هاجمها بقوله: نحن الإيطاليون ندين لكنيسة روما وقسيسها بما وصلنا إليه من حالة الارتداد عن الدين وفساد الخلق، بل وبما هو أعظم من ذلك الإنهيار^(٢). ذلك أن الكنيسة عملت ولا زالت تعمل (آنذاك) على تقسيم إيطاليا التي لا يمكن لها أن تتحد، ولا أن تهأ إلا إذا خضعت لحكومة واحدة سواء أكانت ملكية أو جمهورية، كما هو الحال في فرنسا وأسبانيا، لكن إيطاليا لم تكن أيًا منهما وسبب ذلك كله هو الكنيسة التي لم تكن لديها القدرة على فرض سيادتها على جميع أنحاء إيطاليا، كما لم

- N.Machiavelli, Discorsi, Op., cit., P. 64.

(١) انظر في هذا الشأن:

(٢) حيث شاهد "مكيافلي" انهيار وطنه عام ١٥١٢.

تسمح لغيرها القيام بتلك المهمة، وإن هي المسئولة عن تفتيت إيطاليا وعدم وحدتها تحت حكومة واحدة، حيث سعت لتمزيقها بين عديد من إمارات وجعلتها فريسة سهلة المنال لا للبرابرة الأقوياء فحسب بل ولأى أمير يرغب فى النيل منها فى سعيه لزيادة قوته.

رابعا : مقابلة بين كل من " مكيافللى " ، و " ابن ظفر " :

وإذ انتهينا من تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" لابن ظفر " العربى الصقلى بالتفصيل اللاحق، وكتاب "الأمير" لمكيافللى" (على سبيل الاستشهاد) ، فإنه واضح أن كليهما سعى إلى تقديم قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته (فى الداخل وفى الخارج) أكثر قوة وفاعلية، ومن ثم فقد سعى كلاهما لتقديم قواعد لفن أصول الحكم تكفل له أقصى درجات الفاعلية. وفيما يلى نعرض لنقاط التشابه والخلاف بينهما:-

أولا: نقاط التشابه:-

أولها: أن كليهما قدم كتابه هدية إلى أمير ، "ابن ظفر" قدم كتابه "سلوان المطاع" هدية إلى قائد صقلية وزعيم المسلمين بها "ابن حمود" آملا بذلك أن يسعى هذا الأمير القرشى إلى توحيد المسلمين بالجزيرة والعمل على عودتها إلى حوزة المسلمين من أيدي النورمان (على نحو ماقام به الموحدون من استرداد المهدية من أيديهم فى نفس العام الذى ألف فيه "ابن ظفر" كتابه هذا). و"مكيافللى" كذلك قدم كتابه "الأمير" هدية إلى الأمير "لورنزو" آملا أن يقوم هذا الأمير بتوحيد إيطاليا بعد تحريرها من يد الغزاة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصير هذين الكتابين كان الاخفاق فى تحقيق هدفهما فى حياة كل من "ابن ظفر" و "مكيافللى".

ثانيها: إرساء قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته أكثر قوة وفاعلية: من قوة وحيلة، والاستناد إلى جيش قوى، وحسم الأمور، والحزم فى انتهاز الفرص تحقيقاً للأهداف، وعدم استخدام اللين الزائد مع المحكومين.

ثالثها: النزعة الواقعية فى التحليل، فالمعرفة لديهما مستمدة من التجربة العملية، والقواعد التى قدمت من جانبها فى فن أصول الحكم جاءت مستمدة إلى أحداث تاريخية.

رابعها: النسبية وعدم تقبل أى حل من جانبها فى العملية السياسية على أنه نهائى، ففى قاعدة " التفويض " التى قدمها " ابن ظفر " يرى أن التفويض لأحكام القدر لا يعنى الاستسلام والتواكل بل يعنى الثبات والمثابرة والعمل المستمر للخروج من الموقف بأقل الخسائر الممكنة، وفى هذا الإطار يذهب "مكيافلى" - كما تقدم - إلى القول بعدم الاستسلام الكامل للأحداث دون محاولة فعل أى شئ حيث عزا إلى القدر التحكم فى نصف العمل، وأن القدر قد ترك للإنسان النصف الآخر أو ما يقرب ليحكم فيه بنفسه.

خامسها: الإشارة إلى مفهوم القوة فى الدراسات السياسية، فى تناولهما لاستخدام وسيلتى القوة والحيلة من جانب الأمير فى سياسته وخاصة الخارجية ضماناً لقوته.

ثانياً: نقاط التباين:

أولها: مسألة فصل الأخلاق عن السياسة، حيث نصح " مكيافلى " الأمير بأنه لكى يبقى فى حكمه فعليه أن يعرف كيف يجيد استخدام الرذائل وألا يكثر بأى لوم يقع عليه من جراء ذلك عملاً بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، ولأن التحلى بالفضائل أمر لا يتفق وحال البشرية. أما "ابن

ظفر" فيذهب إلى النقيض مما نصح به "مكيافلي" الأمير من دعوته له بفصل الأخلاق عن السياسة، حيث ربط بينها، ونصح الأمير في حالة تمرد رعيته بكف الأذى وبسط العدل والإحسان وتأمين السبل وإجارة المستجير والأخذ بالفضل والعفو. من هنا كان الأمير الأفضل عند "ابن ظفر" هو الذي يربط سياسته بالأخلاق الفضلى، أما الأمير الأفضل عند "مكيافلي" فهو الذي يطرح الأخلاق جانبا في سياسته، ولذلك كان "مكيافلي" يبدى إعجابه بالبابا ألكسندر السادس وهو الكاردينال "روديجو بورجيا" الذي دأب على استخدام السم في مواجهة خصومه، والذي لم يفعل شيئا سوى خداع الناس، ولم يترك فرصة لخداعهم إلا واستغلها، وكان قديرا على إيهام سامعيه بصدقه وإخلاصه، كما كان "سيزار بورجيا" (ابن البابا ألكسندر السادس) بطل "مكيافلي" الأثير، وقد عاصره، وأهمته سيرته تأليف كتابه "الأمير"، "وسيزار بورجيا" هذا هو الذي قتل أخيه الأكبر واغتال زوج أخته ومئات غيرهم تثبيتا لسلطانه^(١).

ثانيها: تصور كل منهما للدين، فعلى حين يرى "ابن ظفر" الفقير والمفسر أن الدين عماد الحياة والسياسة معا حيث جاءت نصائحه للأمير متفقة مع الشرع، يرى "مكيافلي" أن الدين (المسيحي) يدعو إلى الانكسار واحتقار الدنيويات، وذلك في مواجهة ديانة الإغريق الوثنية التي تقسّس الأبطال وتؤله رجال الفكر والفن العظام، كما أن الدين - ليس إلا أداة من أدوات الحكم يقود بها الأمير شعبه، ولو أن الأمير كان قويا وكافرا لكان أفضل من أن يكون مؤمنا ضعيفا^(٢).

(١) راجع في هذا الصدد، فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص ٣٤٣، وص ٣٤٤.
 (٢) راجع بصدد تصور "مكيافلي" للدين، المطارحات مرجع سابق، ص ٦٣، وص ٦٤.

ثالثها: نظرة كل منهما إلى الطبيعة البشرية "مكيافلي" سيئ الظن بالطبيعة البشرية على طول كتابه، وليس هذا بغريب إذ عاصر "مكيافلي" "سيزار بورجيا" وغيره من سفلة إيطاليا، ومن رجال الدين المنحرفين، فالأمير العاقل - في تصويره هو الذي يقيم سياسته على افتراض أن الإنسان شرير بطبعته. وعلى النقيض من ذلك يأتي تصور "ابن ظفر" للطبيعة البشرية حيث لم يكن سيئ الظن بها في كتابه "سلوان المطاع"، بل وفي كتاب آخر له بعنوان "أنباء نجباء الأبناء" (السابق الإشارة إليه) راح يبرز أفضل ما في الطبيعة البشرية.

رابعها: التشاؤم، وهو الطابع الغالب على تفكير "مكيافلي"، حيث يرى أن الإنسان غير قابل للتغيير وعاجز عن بلوغ الكمال، على حين يؤمن "ابن ظفر" بأن الإنسان مهياً بطبعه لبلوغ الكمال وأن بوسعه الارتقاء بذاته بفضل تحرير طاقته الذهنية والنهوض بها، حيث طالب الأمير في حالة وقوع الضرر بعدم التقاعس وإعمال الحيلة ما استطاع، وحذره من اليأس والسامة (الملل) وهو في طريقه لتحقيق هدفه. ولاشك أن التشاؤم الذي غلب على تفكير "مكيافلي" قد انعكس على نصائحه للأمير حيث رأى أنه ليس للأمير متسع من الوقت لممارسة المعنويات وأن هناك فجوة واسعة بين الواقع العملي والمثاليات^(١).

خامسها: أن فكر "مكيافلي" قد جاء تمجيذا للحكم الشمولي وتقديسا لمبدأ أنانية الحكام في تعبئة الجماهير لخدمة غايتهم الطاغية في التوسع واحاطتهم بهالات المجد والفخر، فينتهي الأمر بهم إلى جنون العظمة، وتجبر شهوتهم التي لا حد لها الكوارث على قومهم بل وعلى العالم أجمع (ولقد استهوت أفكار "مكيافلي" تلك كلا من نابليون وهتلر وموسوليني...).

(١) راجع بصدد تصور "مكيافلي" للطبيعة البشرية، وبصدد غلبة التشاؤم على تفكيره: فؤاد محمد شبل، المرجع السابق، ص ٣٤٥، وص ٣٤٨، وس ٣٤٩.

أما "ابن ظفر" فيستشف من كتابه أنه غير ميال إلى الحكم الشمولى، بل هو كثير النقد للملوك والأمراء الذين ينفردون باتخاذ القرار وحدهم دون استشارة وزرائهم أو ذوى الخبرة والتجربة، وانتقد كذلك القساة، من الملوك والأمراء، على رعيّتهم حيث غلب استخدام الرحمة مع الرعية ولكن بلا لين زائد، أما "مكيافلى" فقد رأى أنه من الأفضل أن يخاف الرعية الأمير من أن يحبوه، وأباح القسوة والقتل والغش أو أية وسيلة طالما أن ذلك يحافظ على الإمارة، وبصفة خاصة أثناء نشأة الإمارة (أى عند إحلال نظام جديد محل نظام قديم)، وكل ذلك على أساس أن المنفعة - عنده - هى أساس العلاقات الإنسانية، وأن الأمير الأفضل هو الذى يحقق أقصى منفعة ممكنة وبأية وسيلة^(١).

وختاماً، فإنه واضح من كل ما تقدم: من تحليل نصوص كتاب "سلوان المطاع" "لابن ظفر" بالتفصيل المتقدم، ومن تحليل نصوص كتاب "الأمير" "لمكيافلى" (على سبيل الاستشهاد) ومن مقابلة كل منهما من ثانياً نقاط التشابه والخلاف - واضح سبق "ابن ظفر" العربى الصقلى "لمكيافلى" فى تصوير قواعد فن أصول الحكم بحوالى أربعة قرون، حيث نبه إلى وسائل وأدوات لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته أكثر قوة وفاعلية، حال استخدام وسيلتى القوة والحيلة (المكيدة) - وعلى نحو تسميتها المعاصرة الاستراتيجية والدبلوماسية - فى سياساته (الخارجية) إزاء الأمراء الآخرين، وحال استخدام وسيلة اللين فى سياساته (الداخلية) إزاء الرعية، لكن لا لين زائد وإلا أدى ذلك إلى فساد الرعية وهكذا.

وواضح كذلك نزعة "ابن ظفر" الواقعية فى تصوير قواعد فن السياسة، باستناده إلى أمثلة تاريخية تدل على صحة تلك القواعد، حيث

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٦. وانظر كذلك بصدد: مكيافلى والحكم الشمولى:

- Raymond Aron, Machiavel et les tyrannies modernes, Fallois, Paris, 1993.

نهج في ذلك منهجا اختباريا (استقرائيا) ، وهو سابق على "مكيافلي" في هذا الصدد، إلى جانب سبقه له في الإشارة إلى مفهوم "القوة" في الدراسات السياسية.

من هنا يعتبر "ابن ظفر" العربي الصقلي هو المؤسس الحقيقي لفن السياسة - بمذلوله المعاصر - على مستوى الثقافات الإنسانية قاطبة، وليس "مكيافلي" كما يدعى الغرب ذلك. بل وربما تأثر "مكيافلي" "بـابن ظفر" كغيره من الإيطاليين (حال "دانتي" الذي تأثر في أفكاره عن الآخرة بالمسلمين...) الذين تأثروا بالتراث العربي والإسلامي، حيث كانت صقلية هي الجسر الذي نُقلت الثقافة العربية والإسلامية عبره إلى إيطاليا وأوربا الوسطى في وقت كانت فيه أوربا كلها تعيش عصور ظلامها وتخلفها، والثابت فعلا أن "مكيافلي" قام بترديد أفكار جاء بها "ابن ظفر" حال فكرة استخدام وسيلتي القوة والحيلة، وعدم استخدام اللين الزائد مع الرعية...، والاستعانة بالأمتلة التاريخية الواقعية في التدليل على صحة قواعد العمل في مجال السياسة، والنسبية في عدم تقبل أي حل نهائي للموقف، وإلى حد ما رأيه في التصرف مع أحكام القدر من جانب الأمير، وهكذا.

ولقد ظهرت جدارة "ابن ظفر" ومهارته في تصديه لفن السياسة، بتصوير قواعد فن أصول الحكم بصفة عامة، وبإعمال الحيل بصفة خاصة. ولم يبق بعد ذلك "لمكيافلي" سوى فكرته عن فصل السياسة عن الأخلاق (والدين)، ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" كأساس لفن الوصولية، ونظرته التشاؤمية للإنسان، وسوء ظنه بالطبيعة البشرية، وتمجيده للحكم الشمولي. "مكيافلي" من خلال استخفافه بالدين والأخلاق، وأدبه المكشوف، وفرديته المتطرفة، وماديته السافرة، يعد وبحق مرآة لعصوره، فهو الابن البار لعصر النهضة الذي كان من سماته الإعراض عن الدين وإيثار الجوانب العملية، ونبذ فكرة وجود نظام رباني للإنسان والكون.

الفصل الثالث

مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين أصحاب " المنهج العلمى التجريبي "

تقديم :

وهذه المجموعة — كما تقدم — يمثلها كلاً من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق"، وهدهما؛ وعلى أساس أن "ابن خلدون" له السبق فى نقل المنهج العلمى التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية)، لكنه ليس المتمم لسلسلة التفكير العلمى التجريبي هنا، فالمتمم الحقيقى لها هو "ابن الأزرق"، ولتوضيح ذلك نجرى فى هذا الفصل مقارنة بين "ابن خلدون" و"ابن الأزرق". وكذلك ستمكننا هذه المقارنة من معرفة من هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبي فى مجال الدراسات السياسية (والاجتماعية).

من هنا فإننا فى هذا الفصل نقدم دراسة تستهدف الكشف عن أن "ابن خلدون" (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) لم يكن سوى حلقة من حلقات سلسلة التفكير العلمى التجريبي فى الفكر السياسى الإسلامى، حيث يعتبر "ابن الأزرق" الأندلسى (٨٣٢-٨٩٦هـ) والذى ولد بعد وفاة "ابن خلدون" بأكثر من عشرين سنة (١٤٢٧م)، هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبي فى الدراسات السياسية بصفة خاصة (والاجتماعية بصفة عامة)^(١) وعلى مستوى الفكر الإنسانى قاطبة، وذلك بكل خصائصه ومقوماته الحديثة من "موضوعية: Objectivism" و"نسبية: Relativism"، وإضفاء "نظرة سلوكية: Behavioral Approach"،

(١) وهذا ما أكده الدكتور على سامى النشار فى تقديمه لكتاب أبى عبد الله بن الأزرق "بدائع السلك فى طبائع الملك"، طبعة دار الحرية ببغداد، ج ١، ١٩٧٧، ص ٥.

على التحليل.

فلئن كانا: "ابن خلدون"، و"ابن الأزرقي" قد بدءا تحليلاتهما السياسية من الواقع بالملاحظة — فارتكزا بذلك إلى مقوم "الموضوعية" كمقوم أساسى للمنهج العلمى التجريبي، إلا أن "ابن خلدون" قد انتهى بصدد تلك التحليلات إلى تعميمات مطلقة، فافتقد بذلك أهم مقومات المنهج العلمى التجريبي وهو مقوم "النسبية"، على حين انتهى "ابن الأزرقي" إلى تعميمات نسبية بصدد تحليلاته مما جعلها قد جمعت بين مقومى المنهج العلمى التجريبي الحديث وهما: "الموضوعية" و"النسبية"، وعليه فلن "ابن الأزرقي" وليس "ابن خلدون" يعد الحلقة الأخيرة والمتممة لسلسلة التفكير العلمى التجريبي فى الدراسات السياسية الإسلامية. هذا وبالإضافة إلى ما تقدم يتميز "ابن الأزرقي" عن "ابن خلدون" فى مجال الدراسات السياسية بأنه قد أفرد كتاباً فيها وأسماء "بدائع السك فى طبائع الملك"^(١). ذلك بينما جاءت أفكار "ابن خلدون" السياسية ضمن مقدمته الشهيرة^(٢). كما أن كتاب "ابن الأزرقي" ذلك كشف لنا عن مصادر مقدمة "ابن خلدون" التى لم يشر هو إليها فى أغلب الأحيان، "فابن خلدون ارتكز فى مقدمته لأفكار متعددة لسابقه من المفكرين الإسلاميين "كفكرة العصبية" التى يعد "المسعودي" (٣٤٦هـ) أول من نبه إليها فى كتابه "مروج الذهب"، لم يذكر "ابن خلدون" ذلك وادعى بأنه صاحبها، كما نقل "ابن خلدون" عن إخوان الصفا مصطلحات عدة (كالعمران — البداوة — التوحش...) ولم يشر إلى مصدرها، كما اعتمد على كتابات "الطرطوشى"

(١) وهو كتابه الوحيد فى السياسة، جمع فيه معظم ما كتبه سابقه فى السياسة من حقائق وقواعد حكمية.

(٢) وهى مقدمة كتابه التاريخى المعنون بـ: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر".

و"الموردى" و"ابن رضوان" ، وجدير بالذكر هنا أن "ابن الأزرق" عند تعليقه على مقدمة "ابن خلدون" ذكر تلك الأفكار ومصادرها، هذا إلى جانب أنه كان متنبهاً فيما نقل من أفكار ليست له وذكر مصادرها بأمانة وصدق، وهو فى هذا على نقيض من "ابن خلدون"^(١).

من هنا فإنه لإجراء تلك الدراسة المقارنة بين "ابن خلدون"، و"ابن الأزرق" بشأن مساهمتهما فى تأسيس المنهج العلمى التجريبي فى الدراسات السياسية والاجتماعية، فقد رأينا تناول تلك الدراسة من ثانياً النقاط التالية:

أولاً: مقدمة: نعرف فيها " بالمنهج العلمى التجريبي"، وبمقوماته :
١- الموضوعية، ٢- النسبية، وأيضاً "بالنظرة السلوكية" التى تراكمت عليه فى النصف الثانى من القرن العشرين.

ثانياً: مقومات المنهج العلمى التجريبي فى فكر " ابن خلدون".

ثالثاً: مقومات المنهج العلمى التجريبي فى فكر " ابن الأزرق".

رابعاً: إجراء مقابلة بين فكر كل من "ابن خلدون" ، و"ابن الأزرق" فيما قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبي، للوقوف على نقاط الشبه والاختلاف فيما بينهما.

(١) وهذا ما أشار إليه د. على سامى النشار: المرجع السابق، ص ٢٢. وهو ما أكدده أيضاً: د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى محمد، فى كتابهما: الفكر السياسى فى الإسلام - شخصيات ومذاهب، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٥٠٩ وما بعدها، وكذلك: د. محمود إسماعيل، نهاية أسطورة: نظريات " ابن خلدون" مقتبسة من رسائل "إخوان الصفا"، دار قباء بالقاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٤، ص ١٥.

أولاً : مقدمة فى التعريف بالمنهج العلمى التجريبي وبمقوماته

* التعريف بالمنهج العلمى التجريبي:-

وهو المنهج الذى انتهى بتوطيد أقدامه فى الدراسات السياسية فى القرن العشرين وخاصة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فثمة التقاء حديث بين المعنيين بفلسفة العلوم على أن "العلم" أضحي يعنى " العلم التجريبي" الذى يجمع بين الاستقراء والاستنباط فى آن واحد. ذلك أن الاعتماد على المنهج الاستنباطى فى الدراسات السياسية (والاجتماعية) وحده معناه اجراء هذه الدراسات بعيداً عن الواقع المستهدف، ومن ثم فهى دراسات تفتقر إلى الموضوعية، وأن الاعتماد على المنهج الاستقرائى وحده — بشأنها — يقف دون البلوغ بنتائج الاختبار إلى مستوى " التعميم: Generalisation " (والذى هو الهدف النهائى للعلم)^(١).

من هنا حدث اندماجاً بين المنهجين: الاستقرائى والاستنباطى فى الآونة الأخيرة، فلا فصل بينهما بل تكامل منهجى قوامه الجمع بين الاختبار الاستقرائى والتدليل العقلى، وعلى وضع يهئ للموضوعية التى قوامها جعل القول الفصل فى شأن حقيقة الواقع المستهدف للواقع ذاته بعيداً عن النظرات الذاتية للباحث مع إفساح المجال للتدليل العقلى باعتباره "أداة التعميم". ولقد تم الاتفاق بين المعنيين بفلسفة العلوم على تسمية هذه الاختبارية المنطقية " بالعلم التجريبي: Science Experimental "^(٢).

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، منهج البحث العلمى — اجراءاته ومستوياته، مدخل إلى دراسة تقنيات البحث الاقتصادى، من مطبوعات مجلة كلية التجارة — جامعة الإسكندرية، عدد خاص ١٩٧٩، ص ١٠. وانظر للكاتب: النظرية السياسية المعاصرة-دراسة فى النماذج والنظريات التى قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة، الدار الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ١.

(٢) انظر د:د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، نفس الصفحة.

و"العلم التجريبي" من حيث هو منهج الدراسات السياسية الحديثة —
 يتمثل مضمونه بصفة أصلية في الاعتماد على الملاحظة والتجريب^(١) مع
 تدخل العقل بسلسلة من عمليات الاستنباط المنطقي تنتهي بالارتقاء بنتائج
 اختبار عدد محدد من حالات الواقع المختبر إلى قانون مفسر لشتى حالات
 الواقع وإلى مالا نهاية طالما أنها تشارك الحالات المحددة المختبرة نفس
 الخصائص^(٢).

وهكذا يقوم منهج العلم التجريبي على مجموعة متداخلة من عمليات
 استقرائية استنباطية في آن واحد، ويكون ذلك قد وضع نهاية للصراع
 التقليدي بين منهجي الاستنباط والاستقراء كمنهجين متافيرين. وهذا
 المنهج: " العلمى التجريبي: Science Experimental " هو منهج الدراسات
 السياسية العلمية في أيامنا.

* مقومات المنهج العلمى التجريبي:

ويقوم المنهج العلمى التجريبي على مقومين رئيسيين (فى مواجهة
 المنهجين: الاستنباطى والاستقرائى) وهما:

أولاً: الموضوعية Objectivism :

وتعنى الموضوعية البدء من الواقع بالملاحظة، وبما لا يدع مجالاً
 لوجهات نظر الباحثين الذاتية فى شأن حقيقة الواقع المستهدف، حيث
 ينتهى الباحثون إلى أحكام موضوعية أو واقعية (Jugements de réalité)،
 وذلك فى مواجهة الأحكام الذاتية (Jugements de valeur) وهى تلك

(١) "والتجريب: Experimentation " هى لفظة أصلاً من شأن العلوم الطبيعية والتي
 تخضع ظواهرها بطبيعتها للتجريب الصناعى، ومن هنا كانت لفظة " المقارنة"
 بديلاً للتجريب فى العلوم الاجتماعية وهى تعنى ملاحظات متعددة، واصطلاحاً
 نرتبط بلفظة "التجريب".

(٢) انظر: المرجع السابق ، ص ١١.

الأحكام التى تصدر معبرة عن وجهات نظر ذاتية لأصحابها. هذا والموضوعية هى الركن الركين للعلم، وهى التى تحصر مهمة العلم فى تفسير الواقع المستهدف، وتربطه نهائياً بما هو كائن^(١).

ثانياً: " النسبية: Relativism "

وتعنى النسبية (والتي أضحت اليوم من أهم سمات العلم الموضوعى) نسبية الحقائق العلمية؛ ذلك أن الواقع السياسى (والاجتماعى) متغير زماناً ومكاناً، وتبعاً لذلك فإن أصحاب المنهج العلمى التجريبي فى أيامنا يواجهون نتائج بحوثهم على وجه الاستمرار بالواقع، وطالما ظل الواقع يؤيدها بالتجريب كلما ظلت هذه النتائج محتفظة بطابعها العلمى، وإلا عدلوا عنها^(٢).

وارتكازاً إلى هذين المقيمين (الموضوعية والنسبية) تقوم الدراسات العلمية التجريبية، حيث تبدأ هذه الدراسات بملاحظة سير المادة المستهدفة (وفى هذا إعمال للموضوعية) وذلك بقصد تصوير فرض أولى، ثم يعرض هذا الفرض الأولى على أكبر عدد متاح من حالات الواقع المنتمية إلى نفس المادة لاستقراءها فى شأن صحته وذلك بالتجريب، حتى إذا ثبت مطابقة ذلك الفرض للواقع عمل البحث على تعميم مضمون الفرض الأولى بوضعه فى صيغة عامة، وعملية التعميم هنا تتمثل فى مجموعة من عمليات الاستنباط المنطقى قوامها الانطلاق من مضمون الفرض الأولى للتسلسل منه تسلسلاً منطقياً ينتهى بصيغة عامة هى " القانون العلمى" فى التعبير التقليدى، وهى أيضاً الفرض

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، تنظيم السياسة، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٨، ص ٤٦.

(٢) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية — النظرية العامة للمعرفة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤٨ و٣٠٠.

العلمى فى التعبير الأدق - أى الفرض المحقق تحقيقاً تجريبياً. وهذه الفروض (العلمية) تظل علمية طالما ظل الواقع يؤيدها بالتجريب وإلا عدلت إلى فروض جديدة تعرض على الواقع لتجريبها وهكذا. من هنا: فإن تحقق صحة الفرض بالتجريب لا يعنى أن مضمونه يصبح حقيقة علمية، وإنما يظل الفرض الممحص بالتجريب ممثلاً للحقيقة طالما لم يتكرر له الواقع، وهذا ما يسمى بنسبية الحقائق العلمية أو بدائرية البحث العلمى. وهذا المنهج العلمى التجريبى (بمقوماته تلك) هو المنهج الأوحده فى أيماننا لتحليل الواقع السياسى المستهدف، وذلك فى مواجهة المنهج الاستنباطى الذى تنقصه الموضوعية، وفى مواجهة المنهج الاستقرائى الذى ينقصه التعميم^(١).

هذا والمتتبع لتاريخ الفكر السياسى يلاحظ أن هناك نماذج من المفكرين السياسيين قد تصدروا تاريخياً للتحليل الموضوعى السياسى، ففى الفكر اليونانى القديم كان " أرسطو " ، والذى ولد عام ٣٨٤ ق.م تقريباً، قد اهتم بالملاحظة والمقارنة فى دراسة لنظم المدن اليونانية فى

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، منهج البحث العلمى، مرجع سابق، ص ١١، ص ١٢، ص ٧١. هذا ورغم أن المنهج الاستقرائى ينقصه التعميم (والذى هو الهدف النهائى للعلم) ومن ثم يعجز عن تفسير الواقع السياسى، إلا أنه المنهج الأوحده لبعض الدراسات السياسية كدراسات الحالة، وأيضاً بالنسبة للمنهج الاستنباطى رغم أنه يفتقر إلى الموضوعية (وهى الركن الرئيس للعلم) ومن ثم يعجز كذلك عن تفسير الواقع السياسى، إلا أنه المنهج الأوحده لبعض الدراسات السياسية (كالنظم السياسية). ولمزيد من التعريف بالمنهج العلمى التجريبى وبمقوماته انظر:

Arnold Brecht, Political Theory, Princeton University Press, New Jersey, 1959, pp. 27-135.

وعن المنهج العلمى التجريبى بصفة عامة انظر:

Madeleine Grawitz, Méthodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 1974.

عصره فى كتابه " السياسة " ، فقد تناول تلك النظم من ثنايا ملاحظة واقعتها لوصفها (وحتى هذا هو موضوعى) ، ثم لتقويمها فى ضوء مثل معينة بقصد تصوير " النظام الأمثل " ، ومن ثم انتهى مثالياً — أى أنه بدأ واقعياً وانتهى مثالياً، وطالما أنه اتجه إلى الواقع مستهدفاً الكشف من ثناياه عن الأمثل فهو مثالى بحكم هدفه، ولذلك فإنه من الخطأ القول بأن "ارسطو" هو مؤسس المنهج العلمى التجريبي فى الدراسات السياسية، أو القول بأنه نموذج للمنهج الاستقرائى، لأن العبرة بما استهدفه^(١).

و" ميكافيلي" الإيطالي الذى ظهر فى صدر القرن السادس عشر الميلادى، لا ينتمى أيضاً إلى منهج العلم التجريبي بمدلوله الحديث فى كتابه " الأمير " . ذلك أنه بدأ من الواقع بالملاحظة (أى أنه بدأ واقعياً) ولكنه استهدف وصف الواقع وليس تفسيره ، فانهتهى إلى تقديم أصول "فن السياسة" لا " لعلم السياسة" ، وذلك من ثنايا تصويره لمجموعة قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياسته أكثر قوة وفاعلية^(٢) فى الداخل والخارج.

ويعد " مونتسكيو" الفرنسى فى كتابه: "روح القوانين: L'Esprit des lois" (١٧٤٨) أول من استخدم المنهج العلمى التجريبي فى مجال الدراسات السياسية فى الغرب (أو من بعد "ابن خلدون" فى مقدمته على مستوى الفكر الإنسانى)، حيث أعلن صراحة بأنه يعنى بما هو كائن لا بما يجب أن يكون، وعالج الظواهر السياسية من ثنايا الملاحظة واستهدف تفسير هذه الظواهر من ثنايا ما انتهى إليه من قوانين علمية تحكمها (حال أن السلطة قوة وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة)، كما أشار إلى أن القوانين العلمية التى تحكم العلاقات والروابط بين الظواهر

(١) انظر: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٤، ص ٢٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦، ص ٢٧٦.

السياسية (والاجتماعية) ليست حتمية (على نحو القوانين التى تحكم الظواهر الطبيعية) وإنما هى نسبية لأن الواقع السياسى (والاجتماعى) متغير بطبيعة. كما يعتبر "كارل ماركس" (١٨١٦ - ١٨٩٣م) نموذجاً آخر للمنهج العلمى التجريبي فى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية، حيث انطلق من الواقع عن طريق الملاحظة وانتهى إلى تقديم تفسير مادى لتطور المجتمعات الإنسانية وفق ماديته الجدلية، ولكنه ارتبط فى تحليلاته بفكرة "الحتمية" حيث ربط فى تحليلاته بين ظاهرة السلطة السياسية والملكية الخاصة ربطاً حتمياً، ومتصوراً اختفاء ظاهرة السلطة باختفاء الملكية فى المرحلة العليا للشيوعية وهو تصور من قبيل الخيال الصرف^(١).

ويعتبر " أوجيست كونت: A.Cont " (١٧٩٨-١٨٥٣) مؤسس علم الاجتماع الحديث فى الغرب، حيث عرف علم الاجتماع "Sociologie" بأنه العلم الذى يتناول المجتمع فى سكونه وحركيته على أساس من الواقع ودون تدخل للأحكام القيمية وما يجب أن يكون، الأمر الذى جعل من علم الاجتماع الحديث علماً وضعياً منفصلاً تماماً عن الميتافيزيق، إنه العلم الذى يبدأ من الواقع بالملاحظة والتجريب وينتهى إلى التفسير على شاكلة علوم الطبيعة تماماً. ولقد عبر " دوركهايم: Durkheim " عن نفس فكرة "كونت" بالبده بما هو كائن وربط علم الاجتماع نهائياً بالملاحظة

(١) راجع فى هذا الصدد بشأن ماركس: د.محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة وصداها فى تنظيم الحكم، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٥. وأيضاً لنفس المؤلف : انظر: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٩٥، وبصدد مونتسكيو انظر نفس المرجع السابق، ص ٢٦٧. ولمزيد من التفصيل بشأن مكيافللى ومونتسكيو وماركس انظر:

G.Mosca, Histoire des Doctrines Politiques, Payot, Paris, 1955, pp. 103-112, pp. 205-212, pp. 278-295.

والتجريب، فأكد على أنه حتى يعتبر العلم الذى يتناول الأحداث الاجتماعية علما فإنه لابد من أن يعالج هذه الأحداث على أنها (أشياء: DesChoses) ومن ثم لابد أن تخضع الظواهر الاجتماعية لنفس منهج العلوم الطبيعية فنبدأ فى تحليلها بالملاحظة والتجريب للانتهاء إلى التفسير بشأنها^(١).

هذا ولقد انتشرت فكرة "الحتمية: Déterminisme" فى القرن التاسع عشر فى مجال العلوم الاجتماعية (التي حذت حذو العلوم الطبيعية) على اعتبار أنها تمثل أساس البحث العلمى، وهى الفكرة التى ارتبط بها "كونت" و"دوركهايم" و"ماركس" فى تحليلاتهم، وتعنى "الحتمية" وجود روابط حتمية تفرضها طبيعة الأشياء. إنها فكرة السببية المطلقة والميكانيكية الصرفة، وهى إن صحت بالنسبة لعلاقات الأجسام فى عالم الطبيعة لكنها ليست صالحة لتفسير علاقات الكائنات الإرادية الواعية التى تعمل بالإرادة والفكرة فى الحياة الاجتماعية، فلإرادة الواعية دور لا يمكن إنكاره فى الحياة الاجتماعية وخاصة فى الحياة السياسية حيث ينفصح المجال للقرارات التاريخية. إن العلاقات الاجتماعية (والسياسية) هى علاقات نسبية فى معنى أنها تقوم بين أطراف واعية يقررونها بإرادة حرة، وهذه الإرادة تمارس فى إطار من ظروف وأوضاع محسوسة تتكيف هذه العلاقات بهما، ونظرا لتغير هذه الظروف والأوضاع فإن العلوم الاجتماعية يتعين بحكم طبيعة مجالها ان ترتبط بفكرة النسبية من

(١) وتجدر الإشارة هنا رغم ربط كونت دراسة المجتمع بما هو كائن (بالموضوعية) إلا أنه لم يستطع أن يتخلص نهائيا من عقائديه الفلسفية، وهذا أيضا شأن أتباعه فرغم حرصهم على الارتباط بالوضعية إلا أن عقائدياتهم الذاتية كان لها صدى فى كتاباتهم، وكذلك كان "مونتسكيو" الذى كان تسيطر عليه فكرة "الأمثل" فى تحليلاته السياسية، وكذلك ماركس الذى خرج عن العلمية فى تحليلاته إلى مرحلة الخيال البحث فى المرحلة العليا للشوعية. راجع فى هذا: الصدق:د.محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٧ وص ٢٦٨.

البداية^(١).

* المنهج العلمى التجريبي فى الدراسات السياسية الإسلامية:

وقبل أن يعرض الباحث هنا لنماذج المنهج العلمى التجريبي فى الفكر السياسى الإسلامى، يشير بداية إلى أن الإسلام قد حض المسلمين على التفكير العلمى الموضوعى، فأيات القرآن ترفض التفكير بالظن "إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً"^(٢)، و "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"^(٣)، وأيات القرآن كذلك تأمر المسلمين بوجوب البحث والنظر: "قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"^(٤)، "قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض"^(٥). وتصف المؤمنين بأنهم: "يتفكرون فى خلق السماوات والأرض"^(٦)، وتوضح آيات القرآن أيضاً أن المسلم إلى جانب مطالبته بالبحث والنظر والمشاهدة فى الأرض مطالب أيضاً باستخدام التدليل العقلى (الاستنباط) والذى دلت عليه آيات "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان"^(٧) والبيان هو الاستنباط.

ولقد نجح المسلمون الأوائل فى ابتداء المنهج العلمى التجريبي فى العلوم الطبيعية، " فجابر بن حيان " (١٦١ هـ - ٧٧٨ م) يعد إمام العلميين

(١) ذلك أن دراسة الطبيعة الذرية فى الآونة الأخيرة قد أثبتت أن العلاقات الفيزيائية لا تحكمها حتمية مطلقة بل هى حتمية نسبية أو احتمالية، فمن باب أولى أن ترتبط العلوم الاجتماعية بفكرة "النسبية". انظر فى هذا الصدد: المرجع السابق، ص ٢٩٥، ص ٢٩٦، ونفس المؤلف: منهج البحث العلمى، مرجع سابق، ص ١٧ و ١٨.

(٢) سورة النجم ، الآية ٢٨.

(٣) سورة النمل ، الآية ٦٤.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٢٠.

(٥) سورة يونس ، الآية ١٠١.

(٦) سورة آل عمران ، الآية ١٩١.

(٧) سورة الرحمن ، الآيات من ١ - ٤.

التجريبيين في جميع العصور، وهو أول كيميائي في التاريخ، وما يؤكد جمعه بين الاستقراء والاستنباط في أبحاثه قوله: "إنا نثبت في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط - دون ما سمعناه أو قيل لنا، أو قرأناه، بعد أن امتحنناه وجربناه"، وقوله "وما استخرجناه نحن قايسناه على أقوال الآخرين"، وقوله: "عملته بيدي وبعقلي وبحثته حتى صح وامتحنته فما كذب"، واشتهر عن "جابر بن حيان" بأنه أول من أعلن أنه لا بد لكل تجربة من "تصميم متكامل" يشتمل على تحديد الغرض منها واتخاذ الأساليب الموصلة إليها مع الابتعاد عن المستحيل عقلاً" وكذلك كان "الحسن بن الهيثم" (٣٥٤-٤٣٠هـ) حيث قال: "فرأيت ألا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية"، وقوله: "إن ظواهر الطبيعة تجري على نظام، ويتكرر حدوثها على منهج واحد يتوافر فيه التوافق والتجانس والانسجام"، وقوله عن الكيفية التي يجري بها تجاربه: "ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حالة الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس.. ثم نترقى في البحث والمقاييس، مع التدرج، والترتيب مع انتقاء المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج". "والحسن بن الهيثم" بمنهجه هذا في علم الضوء له أثر لا يقل عن أثر "تيوتن" في علم الميكانيكا. وهناك من طبق المنهج العلمي التجريبي على علوم الطب "كابن سينا" (٣٧٥-٤٣٨هـ)، وفي علم الفلك "كأبي الريحان البيروني" (٣٥١-٤٤٠هـ) وغيرهم .. وهذا ما دعى مفكرو الغرب - حال "برنارد لويس" إلى القول: "لقد تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة وضعت العقل فوق السلطة، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة. وكان لهذين الأساسيين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى

والإيدان بعصر النهضة^(١).

فالمسلمون لم يقتصروا على نقل معارف الإغريق، بل زادوا عليها وقاموا باضافات هامة فيها إلى جانب ابداعهم لمعارف جديدة، وهم اللذين نشروا العلوم حينما كانت أوربا غارقة في ظلمات الجهل والتخلف فى القرون الوسطى، وفى سقف مكتبة الكونجرس الأمريكى عبارة منقوشة بماء الذهب نصها يقول: " الينبوع الأول للحضارات جميعاً إنما هو مصر الفرعونية، وأما الينبوع الأول للحضارة فى العلوم الطبيعية إنما هو العصر العربى الإسلامى"^(٢).

هذا وفى مجال الدراسات السياسية بصفة خاصة والاجتماعية بصفة عامة يعد " ابن خلدون" هو أول من استخدم المنهج العلمى التجريبي، وهو إن بدأ موضوعياً إلا أن نتائج تحليلاته ارتبطت بفكرة "الحتمية"، والتعميم المطلق، فجاء من بعده "ابن الأزرق"، الذى بدأ موضوعياً وانتهى بصدد نتائج تحليلاته بفكرة "النسبية" التى تلتقى وطبيعة مجال الدراسات السياسية والاجتماعية فكان بذلك هو المؤسس الحقيقى للمنهج العلمى التجريبي الحديث بمقوماته الموضوعية والنسبية، وتفصيل ذلك يكون من ثانياً تناول فكر كل من "ابن خلدون" و "ابن الأزرق" بالتفصيل اللاحق:

(١) راجع فى هذا الصدد: عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤، من ص ١٣٠ إلى ص ١٦٧. وبصفة عامة انظر: د. عبد الحليم منتصر، دعوة إلى تصحيح تاريخ العلم، مجلة الفيصل، العدد ٨١ لسنة ١٩٨٣.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف بمصر، ١٩٨٤، ص ١٠٠، وبصفة عامة هنا انظر: د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، القاهرة، ١٩٨٠.

ثانياً: مقومات المنهج العلمى التجريبي فى فكر (ابن خلدون)

* التعريف بسيرة "ابن خلدون" (٧٣٢-٨٠٨هـ - ١٣٣٢-١٤٠٦م):

هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، ولد بتونس فى غرة رمضان سنة ٧٣٢هـ فى أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس وأصلها يرجع إلى حضرموت باليمن، واشتهر "بـابن خلدون" وتوفى فى القاهرة سنة ٨٠٨هـ ، غادر تونس فى العشرين من عمره متقللاً بين مختلف مدن المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ومصر والحجاز والشام والقدس والأندلس، شمل نشاطه ميادين السياسة والإدارة والقضاء والبحث والتدريس، كانت حياته سلسلة من النجاح والفشل، وصل إلى أعلى المناصب وتعرض للمحن والنكبات، وعاش أوضاعاً سياسية غير مستقرة من ثورات وانقلابات ومكائد ودسائس لا تنتهى للمتنافسين على طلب الرياسة والملك وخاصة فى المغرب العربى الذى كانت تنقسمه دول واهنة تمزقها العداوات والخصومات التافهة. أراد أن يلعب دوراً فى السياسة فعمل بالوظائف العامة وأصبح كاتب سر السلطان وتولى المراسلة عنه، وتولى القضاء ومنصب قاضى القضاة (فى مصر)، لكنه لم يصل إلى الوظائف العليا مثلما وصل إليها أجداده اللذين تولى أحدهم حكم تونس، فكل محاولة منه كانت تؤول إلى السجن والفرار، وفى الثالثة والأربعين من عمره انسحب "ابن خلدون" طوعاً أو كرهاً من ميدان السياسة ليتفرغ للتأليف، وما يهمنى من سيرته تلك عمق تجربته السياسية التى أسهمت فى موضوعية أفكاره السياسية^(١).

(١) انظر فى هذا الشأن: د. محمد جلال شرف ، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق ص ٤٨٧، وأيضاً انظر: عبد الله العروى، ابن خلدون ومكيافلى، =

و"ابن خلدون" كان فى المقام الأول سنيا مالکيا، لم يتأثر بالفلسفة اليونانية بقدر ما تأثر بها " الكندى " و"الفارابى" و"ابن رشد"، كما لم ينفج نفس منهج فقهاء أهل السنة والجماعة " منهج استنباطى صرف"، لكنه يعد وبحق أول من خرج فى الفكر الاجتماعى بصفة عامة والفكر السياسى بصفة خاصة على منهج سلفه، حيث اتجه فى "مقدمته" إلى الواقع ليبدأ منه ولكى ينتهى إلى تصوير "القوانين العلمية" المفسرة لظواهره، وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة، وسمى هذه القوانين " طبائع العمران"^(١).

== ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الساقى بلندن، ١٩٩٠، من ص ٥ إلى ص ٩. وانظر كذلك: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، من ص ٢٦٦ إلى ص ٢٧٠، وانظر أيضا: د. فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، من منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٦، ص ٢٩٧. هذا ولم تقف ريادة "ابن خلدون" فى علم الاجتماع، وفى الدراسات السياسية فحسب، بل امتدت ريادته للكتابة فى الدراسات النفسية ومقدمته مشحونة بذلك المجال، وريادته أيضا فى الدراسات الأيكولوجية وهى دراسات اجتماعية جغرافية تشير إلى علاقة الجماعات (السكان) بأوساطها الطبيعية من أرض بتضاريسها ومواردها ومناخها ومدى انبساطها، وما يتولد عن ذلك من نشاطات وأنماط وأساليب متباينة من جماعة إلى أخرى تبعا لتباين أوساطها الجغرافية ومن ثم العناية بتحليل نشاطات الجماعات وعلاقتها بالبيئة المحيطة بها، ولقد كان "ابن خلدون" سباقا فى هذه الدراسات الإيكولوجية على "مونتسكيو" الفرنسى الذى اشتهر بأنه رائد الاتجاه الأيكولوجى فى الغرب من ثنايا تحليله لتأثير البيئة بمفهومها الواسع على السياسة كما كان " ابن خلدون" رائدا فى دراسات علم الجيوبولتيكس وعلم الاقتصاد والتاريخ، ولقد قطع شوطا كبيرا لم يصل إليه "كونت" وسبق إليه "مونتسكيو" وغيره حيث عالج الظاهرة الاجتماعية بكل أبعادها. ولقد جاء "ابن خلدون" بعد أن هدأت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ولم تكتشفه أوروبا حتى القرن التاسع عشر. راجع فيما تقدم: د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص ٢٧٤، وص ٢٩١. وانظر د. حسن صبحى، المرجع السابق ص ٩٠ وللباحث انظر: النظرية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٥٢ وكذلك: د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق، ص ٥٨١.

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر للباحث: شرعية السلطة فى الإسلام دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة بالإسكندرية، ١٩٩٦، من ص ١٥٥ وحتى ص ١٦٦.

فلقد نظر "ابن خلدون" إلى الواقع الاجتماعي والسياسي من حيث هو مجموعة ظواهر أو نشاطات على نحو تسميتها الحديثة، وكما يسميها هو "واقعات العمران البشري"، و"أحوال الاجتماع الإنساني". وراح يعلن في مقدمته عن مولد علم جديد، بمنهج جديد يهدف إلى الكشف عن القوانين التي تحكم هذا الظواهر في مسيرها بطبيعتها وأكد كذلك على أن السلوك البشري يسير على انتظام معين، بقوله "... والإنسان يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه...، والبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال (وتلك الأفعال ذكرها كالحرب والسلام والصداقة والعداوة) وترتيبها بالفكر.. جعله منتظما فيهم"^(١) وذلك مقارنة بأفعال غير البشر "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل"^(٢). وانطلاقا من هذا الانتظام الذي تسير عليه الأفعال (السلوك) البشرية وتلك الظواهر كشف "ابن خلدون" عن القوانين التي تحكم هذا الانتظام، ومن ثم قدم علما وضعيا (أي علم من علوم الواقع) جديدا لم يكن معروفا من قبله، حيث قال: "وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أم عقليا"^(٣) ويعنى "ابن خلدون" بعبارة " ما يلحقه من العوارض الذاتية"، أو "ما يلحقه من العوارض لذاته"، التي يشيع استخدامه لها على طول "مقدمته" ما نعينه "بالقوانين العلمية" في أيامنا حيث قال عن كتابه "المقدمة":

(١) المرجع السابق ص ٣٩٠ ، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩١.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب بالقاهرة، وهي طبعة منقولة عن طبعة لجنة البيان العربي بتحقيق د. على عبد الواحد وافى، ص ٣٥.

"وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا.. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها"^(١)، وهو تصور يلتقى تماما مع ما قاله "مونتسكيو" الفرنسى فى القرن الثامن عشر فى كتابه "روح القوانين"، من أن القوانين هى التعبير عن علاقات الحتم التى تفرضها طبيعة الأشياء، واللى هى عند "ابن خلدون": "العوارض الذاتية" أو "العوارض لذاتها" — أى بطبيعتها. فعندم — أن السلطة والترف والحضارة والانحطاط والخراب... كلها أمور طبيعية تحدث فى الشرق كما تحدث فى الغرب، وأن السبب الحقيقى من وراء حدوثها لا يمكن إلا أن يكون عنصرا فى سلسلة متصلة من العلل الطبيعية، ويقرر بأن هناك قواعد (سنن) شاملة تسود حقل الاجتماع البشرى ولذلك يستبعد الخوارق والمعجزات، فهناك سير منتظم لهذه الأمور بطبيعتها، وهنا تظهر فكرة "الحتمية" فى تفسيرات "ابن خلدون" واللى منها على سبيل المثال: "أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"^(٢).

من هنا فإن "ابن خلدون" حاول تعميم ما كان يصل إليه من حقائق من ثنايا ملاحظاته ومقارناته تعميما مطلقا، وفى شكل قوانين عامة، بينما الحقيقة أنها لا تصدق إلا بصدد أحوال الشعوب التى جمع منها مادته فى عصره كالعرب والبربر وما يشابهها فى الأحوال من شعوب، ولقد كان ذلك أوضح ما يكون فيما انتهى إليه من قوانين فى مجال السياسة، حال ظاهرة الملك كما تقدم، ومن ذلك أيضا ما وصل إليه فى شأن علاقة الدين بقوة الدولة وانبساطها حيث قال: "إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة

(١) المقدمة ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٠، وانظر أيضا: عبد الله العروى، المرجع السابق ص ٢٦.

الملك أصلها الدين^(١). وكذلك فى شأن تطور الدول فهى تبدأ — عنده — من البداوة فالحضارة فالانحلال، وفى شأن أعمار الدول: فهى نـيـما وصل إليه بالملاحظة: لا تعدو فى الغالب عمر ثلاثة أجيال — أى قرابة مائة وعشرين سنة، وهذا كله لا يصدق إلا فى شأن الدول التى كانت محلا لملاحظاته فى عصره^(٢).

وهكذا فإن " ابن خلدون " قد جاء لأول مرة بمنهج جديد لم يعهده الفكر السياسى (والاجتماعى) من قبل وحتى بعده بعدة قرون، فهو لم يقيم بترديد مسلمات جرى معاصروه ومن قبله على ترديدها دون معرفة حقيقتها، وإنما راح يرد تلك المسلمات إلى الواقع لاختبارها ولمعرفة مدة صحتها. فمثلا ذكر " ابن خلدون " : " أن الاجتماع الإنسانى ضرورى " ويعبر الحكماء (الفلاسفة) عن هذا بقولهم: " إن الإنسان مدنى بالطبع " — أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم، وهو معنى العمران^(٣). وهو لم يقيم بترديد هذه المسلمة بل ردها إلى الواقع لمعرفة مدى صحتها فبعد أن ذكر " أن الاجتماع الإنسانى ضرورى " راح يذكر دوافع هذا الاجتماع منها: أن الإنسان يحتاج إلى الغذاء والدفاع عن نفسه وهو فى هذا يحتاج " إلى الاستعانة بأبناء جنسه .. فلا بد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته.. ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك على مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله فى بقاءه وحفظ نوعه، فإن هذا الاجتماع ضرورى للنوع

(١) المقدمة، ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق ، من ص ١٥٢ إلى ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩.

الإنسانى" (١).

وكذلك بالنسبة لمسلمة "أرسطو" والتي منطوقها "أن الإنسان كلئى
سياسى بطبعه" أو "أن الإنسان حيوان سياسى"، فقد ردها كذلك إلى
الواقع لمعرفة مدى صحتها فقال: "وإذا حصل للبشر (أى الاجتماع
الإنسانى) كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع
بعضهم عن بعض لما فى طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست
السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع
العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شئ آخر يدفع عدوان
بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن
مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة
والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو
معنى " الملك " (أى معنى ظاهرة " السلطة السياسية "). وقد تبين لك
بهذا أن للإنسان خاصة طبيعة، ولا بد لهم منها وقد يوجد فى بعض
الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما فى النحل والجراد، لما
استقرئى فيها من الحكم والاتقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز
عنهم فى خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة
والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة" (٢).

وبهذه العبارة الأخيرة أضاف "ابن خلدون" شيئا لم ينتبه إليه أحد من
قبله أو فى عصره، فهناك كائنات سياسية بطبيعتها أخرى غير الإنسان
ومنظمة (كالنمل الذى يعرف الحرب والسلام، والنحل الذى يعرف تقسيم
العمل ، وهى ما تسمى بالحشرات الاجتماعية)، لكن الإنسان يتميز عنها
فى أساليب أعمال طبيعه السياسى بفكره لا بفطرته، حيث يعمل الإنسان

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

طبعه السياسى بالفكرة لا بالفطرة. وهذا مؤداه أن "ابن خلدون" أثبت بملاحظاته ومقارناته أن للإنسان فى عالم السياسة جوهر، هو "جوهر السياسة فى الإنسان" والذى أساسه علاقة الحكم والانقياد، وهذا ما توصل إليه علماء السياسة التجريبيون فى القرن العشرين مع استخدامهم للمنهج العلمى التجريبي فى تحليلاتهم. وواضح كذلك من النصوص السابقة ما قاله "ابن خلدون" بصدد ظاهرة "الملك" أو على نحو تسميتها الحديثة "السلطة السياسية"، من أنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات السياسية وقدرتها على الاستمرار. وهكذا بدأ "ابن خلدون" من الواقع وانتهى إلى التفسير، ومن الواضح أن ما انتهى إليه "ابن خلدون" يتفق مع من يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى "كالماوردى والجوينى وابن تيمية" وإن اختلف معهم فى المنهج، فكل تحليلاته السابقة بصدد ضرورة قيام السلطة فى المجتمع تنتهى فى النهاية مع ما جاء فى أصول الإسلام كحديث: "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم"^(١).

وحينما تناول "ابن خلدون" الواقع السياسى للدول لم يعتقد فى امكانية اصلاح دولة هرمة، فالدولة — عنده — تمر بمراحل وأجيال متعاقبة مثل الفرد؛ وإن محاولة ردها إلى بداياتها باطلة مثل الرغبة فى رد كهل إلى شبابه. كما أنه لم يقف عند حد وصف الواقع وتوصيفه بل انتهى إلى تفسيره، وعندما يفسر أية واقعة اجتماعية أو سياسية، يسترجع كل العناصر السابقة (باستخدام التاريخ كأداة للملاحظة)، وهو لا يفصل بين الأوضاع الاجتماعية والطبيعية، فجاء تفسيره كلياً شاملاً، فالسلطة عنده كواقعة طبيعية تتجم عن دوافع ملازمة للإنسان وضرورية لبقائه، وعندما يحل العمران محل التوحش يحدث توازن بين اشباع الرغبات الفردية، وتلبية المصلحة العامة، فعندها يخرج الإنسان من الحيوانية ويبدأ

(١) أخرجه: أحمد فى مسنده.

فى تصور المصلحة العامة، ويقيم السلطة بارادته، ورغم أن السلطة —
عنده — تتجسد فيها ارادة أفراد المجتمع، إلا أنه لا ينفى عن السلطة
عنصر الاكراه والقهر، فالسياسة — عنده — فى جوهرها هى عملية قهر
واكراه، واحتكار للقوة والسلطان حيث قال: " إن الملك والسلطان من
الوقائع النسبية والروابط بين الحقائق المستقلة... والسلطان بطبيعته هو
الذى يكون عنده شعب ليحكمه، وحكمه بمقتضى طبيعة الإنسان معناه
اكراه الآخرين وقهرهم"، وقوله أيضا: " الإنسان بطبيعته الحيوانية متكبر
ومسيطر، يخص نفسه بحق الطاعة والاتباع، ويمكن المضى إلى حد
تأليه ذاته لأن هذا فى طبيعته أيضا"، وهذه العبارة الأخيرة هى
أيضا الحقيقة التى وصل إليها " مونتسكيو" الفرنسى فى كتابه " روح
القوانين" بعده بعدة قرون ومضمونها: " أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا
ويتولى بها إلى الاستبداد"^(١).

ومن جملة ما تقدم فإن الجديد فى منهج "ابن خلدون" أنه لم يتأثر بما
قاله من قبله — فقد قال الواقع دون أن يخلع عليه ما يجب أن يكون.
وبهذا يكون "ابن خلدون" قد اهتدى إلى المنهج العلمى التجريبى لدراسة
الظواهر الاجتماعية قاطبة (بما فيها الظواهر السياسية) فأرسى به حجر
الأساس لصرح نظام علمى كامل لتلك الظواهر، سماه هو "علم العمران
البشرى" وسماه من بعده فى الغرب "بعلم الاجتماع". ولقد أودع "ابن
خلدون" أصول ذلك العلم التى كشف عنها عن طريق المشاهدة والتاريخ
"مقدمته" المعروفة " بمقدمة ابن خلدون". لقد كانت دراسة الظواهر
الاجتماعية والسياسية قاصرة من قبله على وصفها، ماكانت هى وما هى
عليه دونما شئ آخر. بينما تناولها "ابن خلدون" بالتخليل للتعرف على

(١) راجع فيما تقدم: د. عبد الله العروى، المرجع السابق، ص ٢٤، ص ٢٩، ص ٤٠،
ص ٤٧، ص ٥١.

طبيعتها وكشفا عن القوانين التى تحكمها، وعلى أساس أن هذه القوانين مجتمعة تؤلف نظاما علميا، كاملا — لتلك الظواهر الاجتماعية.

و"ابن خلدون" بهذا المنهج فتح الطريق للتحليل السياسى الموضوعى، وجاءت أفكاره السياسية تعبيرا عن هذا المنهج، فحينما تناول — مثلا — فكرة الخلافة لم يعرض لها فى إطار ما يجب أن يكون، ولم يقدم لها شكلا معينا، ولم يهتم بوسائل إصلاح ما بقى منها، بل أوضح أنها مصلحة عامة تفوض لنظر " الأمة " ، وفى تحليله لها اكتفى بوصف مسارها الطبيعى. فأكد بداية على أن الحياة المتحضرة تستلزم اللجوء إلى قوانين ملزمة يقبلها الناس حيث قال : " فهذه القوانين هى التى ترشدكم إلى ما هو أقوم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة "، وافر بأن أحكام الشريعة الإسلامية هى وحدها القادرة على أداء هذه الوظيفة المزوجة بقوله: " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة.. من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ". وأوضح أن " الخلافة " تعنى: " حمل الكافة على مقتضى النظر فى المصالح الدينية والدنيوية " وتبعا لذلك وصفها بأنها " الملك الحقيقى " (الذى قام بالفعل فى بدايات ظهور الإسلام ، وفى هذا يظهر اتجاهه السنى حيث يلتقى مع فقهاء أهل السنة فى النتائج رغم الاختلاف معهم فى المنهج)، ولكنه طبقا لطبيعة الأشياء فإنه يدب فى هذا الملك الحقيقى بمرور الوقت الضعف فيتحول تدريجيا إلى " الملك الطبيعى "، وهو ذلك الشكل من نظم الحكم المستبد وغير المقيد "حكم مطلق" وعرفه بأنه "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة". ثم يأتى " الملك السياسى " لعدم رضا الناس " بالملك الطبيعى "، كضمانة وحيدة لعدم الفوضى والحفاظ على العمران البشرى، حيث عرف " الملك السياسى " بأنه : " حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ". وقد اعتبر "ابن خلدون"

الملك الطبيعي والسياسي ملكا ناقصا - كاتجاه تنازلي للخلافة ، وعلى أساس أن الملك الطبيعي كحكم مطلق لا يرتكز إلى قانون، وأن الملك السياسي يقوم على سيادة القوانين الزمنية (البشرية) ويراعى الأمور الدنيوية دون الدينية، وعلى اعتبار أن القانون كقيد على السلطة هو الحد الأدنى للحفاظ على العمران^(١).

من هنا "قابن خلدون" حلل الواقع السياسي في عصره، وانشغل بالمدن والدول القائمة لا بالمدن الفاضلة أو المثالية التي انشغل بها الفارابي وأفلاطون، وذلك نتيجة ابتعاد الحكام عن روح الشرع وأحكامه، فهو يذكر كثير من الأحداث والوقائع في معظم البلاد التي عرفها أوزارها من المغرب إلى المشرق^(٢).

وفكرة "العصبية" والتي تعد محورا أساسية من محاور مقدمته بصفة عامة، ومحورا أساسيا لتحليله للأبعاد المختلفة للدولة بصفة خاصة، أنارت الطريق أمام فكرة الولاء والانتماء، وهى فكرة سياسية تظهر أهميتها عند دراسة الحركات القومية والسياسية. فقد ارتكز "ابن خلدون" إلى فكرة "العصبية" فى تفسير قيام الدول واستمرارها، وعنده - أن العصبية أساسها قبلى محلى (وليس قومى كما فى الدولة الحديثة) وأن الملك

(١) راجع فيما تقدم : المرجع السابق ص ٢٤. وانظر كذلك: مقدمة "ابن خلدون"، ص ١٦٩ و ١٧٠. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن: انظر للباحث، شرعية السلطة فى الإسلام، من ص ١٦١ إلى ص ١٦٥. وكذلك انظر بصفة عامة هنا د. محمد ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار النهضة بالقاهرة ، ١٩٨٣.

(٢) ولعل ابتعاد الحكام عن روح الشرع وأحكامه والانحلال والتأخر الذى أصاب العالم العربى والإسلامى فى عصره كان من وراء نزعة التشاؤم فى آراء "ابن خلدون" التى كانت من وراء انتقاد بعض المفكرين من عرب ومستشرقين. أنظر: د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق، ص ٣١١ وكذلك: د. حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين ببيروت ، ١٩٨٥، ص ٨٨، ص ٨٩.

والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، وأن العصبية كذلك مرتبطة بالرياسة، فمن يتولى الرياسة لابد أن تكون عصبية أقوى من الآخرين حتى تستمر رياسته حيث قال: "وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية. فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة". كما أوضح أن "غاية العصبية هي الملك"، وعلى أساس "أن الملك أمر زائد على الرياسة.. لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر"، والعصبية "إذا بلغت غايتها حصل للقبيل الملك". كما أكد "ابن خلدون" على أن الملك المرتكز إلى العصبية يكون أقوى في حالة استناده إلى الدين الذي يذهب بالتفافس والتحاسد ويفتح الطريق إلى الحق والعدالة، وأكد في ذات الوقت على أن الدعوة الدينية لابد وأن تستند إلى العصبية حيث أوضح أن: "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، "وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية". كما ربط "ابن خلدون" العصبية بعمر الدولة، حيث يشبه الدولة بالكائن الحي — كالشخص الذي يولد ويحيا ويموت — له بداية ونهاية ويخضع لعوامل النمو والنفاء (وهو في هذا يرتكز إلى التحليل العضوي)، فيرى أن الدولة عمرها ثلاثة أجيال (١٢٠ سنة) على أساس أن الجيل — عنده — هو عمر شخص واحد من العمر الوسط (٤٠ سنة)، وتمر الدولة بعدة أطوار من طور الاستيلاء على الملك إلى طور الانفراد به على القوم والاستبداد إلى طور الترف والدعة والإسراف والتبذير ثم طور الهدم، فتفنى الدولة القائمة ولكي تقوم عصبية أخرى ودولة أخرى وهكذا^(١).

(١) راجع في هذا الصدد: مقدمة ابن خلدون ص ١١٩، ص ١٢٠، ص ١٢٦، ص ١٣٩، ص ١٤٢، ص ١٤٣، ص ١٥٢، ص ١٥٣، ص ١٥٧، ص ١٥٨ وانظر كذلك: ==

وهكذا فإن "ابن خلدون" وهو يحلل الدولة تحليلًا طبيعيًا رأى فيه استهلاكًا لقوة طبيعية تولد وتنمو ثم تنفذ وتزول فشرحها تشريحًا طبيعيًا اكتشف فيه علاقات ثابتة سمحت له بأن يحكم على ملاحظات تاريخية أضافها إلى ملاحظاته للواقع القائم آنذاك، حيث فسر الحوادث التاريخية كوقائع طبيعية، ولقد انتهى به المطاف إلى إصدار الأحكام نفسها على الإنسان والمجتمع والسياسة. ولم ينسلخ عن بيئته، ورغم أنه حل وأقع عصره بتجرد، فنجح في الوصول إلى حقائق علمية كما في ظاهرة الملك (السلطة) مثلاً إلا أنه أخفق في بعضها كشأن حكمه عن أعمار الدول مثلاً، وهناك تحامله على العرب والتقليل من شأنهم في بعض المواضع، بقوله: "إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، وأنهم لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية." (١) وغيرها من الأوصاف التي وصف بها العرب، وهذه نرفض بعضها ونستفيد من بعضها، ففي شأن أن العرب يستحيل أن يقوم لهم ملك إلا على أساس ديني فهذا أمر أكدته الوقائع التاريخية (٢)، أما باقي الأمور فقد تبين من كل ما تقدم أن "ابن خلدون" كان غير دقيقاً في بعض أحكامه.

هذا ولقد ظلت أفكار "ابن خلدون" مجهولة لدى العالم، حتى مطلع القرن التاسع عشر، حيث اهتم العالم الغربي اهتماماً خاصاً "بإبن خلدون" وبأفكاره وتحليلاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية والنفسية وغيرها، وارتفع به إلى أسمى مكانة بين علماء الاجتماع والسياسة

== د. حورية توفيق مجاهد، المرجع السابق، من ص ٣٧٦ إلى ص ٣٧٩، وكذلك: د. محمد جلال شرف، ود. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص ٥٤١، ص ٥٥٣ ومابعدهما - وكذلك: د. محمود إسماعيل، دراسات في العلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ٣١٥.

(١) انظر المقدمة من ص ١٣٤ إلى ص ١٣٦.

(٢) انظر هنا: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص ٦٦.

والاقتصاد ومؤرخى الحضارات، بل واعترف له بأصالته وإضافة حقولا جديدة إلى المعرفة الإنسانية واعترف له بفضل السبق فى هذه الميادين حيث كان مجددا مبتكرا من الناحية المنهجية ولم يكن مقلدا لمن سبقه^(١)، ورغم ذلك كله فللباحث تحفظه حيال " ابن خلدون" فى نقله عن أفكار سابقيه دون أن يشير إلى ذلك، وخروجه عن النسبية كأهم خاصية للعلم التجريبي.

ولقد كان فى مقدمة من نال " ابن خلدون" اهتمامه ودراسته: المستشرق النمساوى " فون كريمو : Von Kremer " الذى اعتبره مؤرخا للحضارة وأول من تحدث عن أشكال الحكم وتطورها فى الدول الإسلامية، وقال عنه المفكر الألمانى " فون فيسندونك : Von Wesendonk " أن أفكاره السياسية فى نشوء الدول وانحلالها يؤلف ذهننا وافر الابتكار ومثلا أعلى فى التفكير العربى وإماما لمدرسة ميكافلى الإيطالى الشهير، وقال "جميلو فتش : L. Gumplowicz " : " ابن خلدون" سبق الكثير من الغربيين كميكافلى بآرائه ونظرياته الجديدة المبتكرة، بل وسبق أوجست كونت، وقال أيضا: "ولقد جاء قبل "فيكو" (الذى أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعى أوربي) ، مسلم " هو ابن خلدون" فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى فى هذا الموضوع بآراء عميقة فيما نسميه اليوم علم الاجتماع. والحق أنه لا يمكن لأى باحث موضوعى يقرأ "لابن خلدون" إلا ويضعه فى منزلة المفكرين العالميين^(٢).

(١) انظر : د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق، ص ٣١٠، وأيضا: د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطى، المرجع السابق، ص ٥٧٤، ص ٥٧٥، ص ٥٧٦.
 (٢) انظر المرجع السابق ،من ص ٥٧٥ إلى ص ٥٧٨، وأيضا :د. فاضل زكى محمد، المرجع السابق ، ص ٣١٠ و ص ٣١١.

ثالثاً: مقومات المنهج العلمى التجريبي فى فكر "ابن الأزرق"

التعريف بسيرة " ابن الأزرق " :

وهو : محمد بن على بن محمد بن على بن قاسم بن مسعود أبو عبد الله الأصبحى الغرناطى الأصل المالقى المولد ويعرف "بابن الأزرق" وهو عربى من أسرة أندلسية قديمة، "والأزرق" صفة جسدية لازمتـه (أو لازمت أسرته) ولا صلة له بالأزارقة، فهو سنى مالكى، ولد "بمالقة" سنة ٨٣٢هـ / ١٤٢٧م — أى بعد وفاة " ابن خلدون" بأكثر من عشرين سنة وانتقل إلى غرناطة فيما بعد، ورحل إلى فاس وتلمسان وتونس، ودرس على علماء تلك البلاد، كما درس مقدمة " ابن خلدون" وتعمق فيها. عاد إلى وطنه وولى قضاء غربى "مالقة" فى أيام " سعد بن على بن يوسف بن نصر بن الأحمر" صاحب غرناطة وتوابعها (وهو ثامن عشر سلاطين الدولة النصرية)، ثم ولى "ابن الأزرق" قضاء " مالقة" نفسها، إلى أن عينه السلطان " أبو الحسن" قاضى الجماعة "بغرناطة" ، ومات السلطان وهو على قضائها، وأقره أخوه "عبد الله" ، ولما اشتد حصار الفرنجة على "غرناطة" ودخلت قواتهم بها، خرج مع السلطان إلى وادى "ياشى"، وهناك انفصلا، ولم يكن "ابن الأزرق" قاضى جماعة فحسب بل كان رجل دولة، فكان السلطان يؤثره بأسرار لا يبيثها إلى قاضى جماعة. ولما رأى "ابن الأزرق" كقاضى الجماعة أن الفتنة بين الملوك النصريين قد أنهكت المسلمين وأضعفت من شوكتهم فى مواجهة الفرنجة، قرر أن يتوجه إلى ملوك وأمراء المسلمين ليستنصرهم لانقاذ "غرناطة" ومساعدة "الأندلس" فى محنتها الأخيرة، فسافر إلى فاس وتلمسان وتونس ومصر (فى عهد السلطان " قايتباى") لكنهم شغلوا بنزاعاتهم مع أعدائهم فى الداخل والخارج. كما سافر إلى " القدس" وتولى القضاء بها، ومرض ثم توفى سنة ٨٩٦هـ، ودفن خارج باب "خان الطاهر" بالقدس، وقد توفى

"قايتباي" في نفس السنة وسقطت "غرناطة" في عام ٨٩٧هـ حيث تمزقت دار الإسلام هناك، وكان "ابن الأزرق" قد خرج من "غرناطة" قبل النهاية المحتومة بأعوام قلائل^(١).

ولقد درس "ابن الأزرق" مختلف المعارف الإسلامية ، وله ثلاثة كتب: كتاب: روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، ويتكلم فيه عن موضوعات متعددة في التراث العربي الإسلامي. وكتاب: شفاء الغليل في شرح مختصر خليل، وهو كتاب في الفقه المالكي. وكتاب: بدائع السلك في طبائع الملك^(٢).

وكتاب " بدائع السلك في طبائع الملك" هو الكتاب الوحيد لابن الأزرق" في إطار الدراسات السياسية، وهو كتاب لخص فيه فصول كتاب "مقدمة ابن خلدون" حيث جمع ونظم أفكار "ابن خلدون" السياسية تنظيماً منهجياً وزاد عليه، وفي هذا يقول عنه " المقرئ "في نفع الطبيب"^(٣) : "كتاب مفيد في موضوعه ، لخص فيه كلام "ابن خلدون" في مقدمة تاريخه، مع زوائد كثيرة عليه". و "ابن الأزرق" في عرضه لمقدمة "ابن خلدون" يورد النص إما كما هو أو يلخصه أو يفسره ثم يعلق عليه بأقوال الآخرين، مؤيدين ومعارضين ، أو بآرائه هو مؤيداً أو منتقداً، ولم يتوقف عند آراء "ابن خلدون" بل تجاوزه في التفكير التجريبي — كما سيأتي ، إلى جانب كشفه عن ميراث كبير من الكتب لغيره من المفكرين المسلمين في مجال الفكر السياسي، وتركه هو لميراث ضخم في الفكر السياسي،

(١) انظر: د. على سامي النشار، في تقديمه لكتاب "ابن الأزرق" : "البدائع"، مرجع سابق، ص ٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨ و ص ١٩.

(٣) المقرئ التلمساني ، نفع الطبيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، طبعة بيروت ، ١٩٦٨.

حيث يعد من القلائل اللذين أفردوا كتابا في مجال الدراسات السياسية، كما يدل كتاب " بدائع السلك" عن اطلاعه الواسع في مختلف فروع المعرفة الإسلامية ويدل كذلك على أن مقدمة "ابن خلدون" ليست كافية — عنده — لتفسير ظواهر ونشاطات عالم السياسة^(١).

والكتاب " بدائع السلك" يجمع بين الدراسة التجريبية لعالم السياسة والسياسة الشرعية، فهو يحتوى على مقدمتين وأربعة كتب وخاتمة، المقدمة الأولى في تقرير الملك (ظاهرة السلطة السياسية) تجريبيا، وفي المقدمة الثانية تقرير الملك شرعا (حيث تناول هنا الوجوب الشرعى للملك وعرض لشروط الإمامة، ولوجوب طاعة الأئمة وشروط استمراريتها حيث لا طاعة فى معصية، وعرض لكل أحكام الإمامة وذلك فى عشرين فاتحة — أصل شرعى ..)، وما يهمنا هنا هو تقرير الملك تجريبيا (كما جاء فى المقدمة الأولى لكتابه) حيث قدم " ابن الأزرق" عشرين سابقة على نحو تعبيره، وعلى حد تعبيرنا المعاصر عشرين حقيقة علمية (فرض علمي) منها " أن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ضرورى"، "وأن من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمورا منها التغلب الذى غايته الملك بالعصبية القاهرة"، وهذا نقلا عن "ابن خلدون"، ويزيد "ابن الأزرق" أن النفس البشرية تميل بطبعها إلى الاستبداد والظلم وهى لذلك لا يوقفها إلا وازع حيث قال : "... الظلم واقع من النفوس البشرية بالطبع إلا أن يصد عنه وازع " ، فالملك (السلطة السياسية) إن وجد ما يوقفه عن ظلمه يصبح عندئذ قوة عادلة وهى التى يعبر عنها "ابن الأزرق" بقوله " التى لا يعانى منها جور، وهذه لا تغير مافى النفس من شجاعة، أو جبن، وثوقا بالعدل الوازع وادلالا". والملك

(١) انظر: د. على سامى النشار، المرجع السابق، ص ٢٢.

إن لم يجد ما يوقفه عند خيرتيه خرج عن نطاق العدالة وأصبح على حد تعبير "ابن الأزرق" قاهراً أو جائراً حيث قال عن السلطة (الملك) القاهرة والجائرة " القاهرة التي تعاني بها شدة سطوته، وهذه كاسرة من سورة البأس وذاهبة بقوة المنعة، لما ينشأ عن ذلك من التكاسل فى النفس المقهورة، ... والجائرة: بالعقاب المؤلم وهذه بلا شك مذهباً للبأس جملة" (١).

وفى الكتاب الأول تناول "ابن الأزرق" عدة نقاط فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه، وما يهمنى هنا مسائل قدمها "ابن الأزرق" فى حقيقة الملك، منها أن الملك منصب طبيعى للإنسان، فالاجتماع الإنسانى لابد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية بما يكون له من سطوة السلطان وقهره، وإن هذا المنصب لا تتم حقيقته إلا لمن تمكن بقهر يده (٢). وقال بأن هناك نوعان من الرياسة: رياسة شرعية ترتكز لعقيدة، والثانية غير شرعية وتأخذ صورتين : الأولى : انفراد واحد بنوع من التغلب بسياسة من غلب عليه، لينتظم عمرانها برعايتها، جلبا ودفعاً.. والثانية إقامة جماعة من مشيخة الرؤوس عليهم لينهضوا بتدبير أمرهم وإقامة مصالحهم (٣).

كما أكد " ابن الأزرق" على حقائق انتهى إليها "ابن خلدون" بل وزاد عليها عند عرضه لشروط وجوب الملك وهى "العصبية"، فقال: "إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة وقد يعبر عنها بالجنود"، وردد ما قاله "ابن خلدون" من أن "غاية العصبية الملك"، وأن "الدولة إذا تمهدت ، قد تستغنى عن العصبية"، ولكن "ابن الأزرق" أكد

(١) بدائع السلك ، ص ٥٠.

(٢) بدائع السلك ، ص ٨٩.

(٣) بدائع السلك ، ص ١٠٤.

على أنه " قد تكون الدولة بغير عصبية بشرطين: التغلب على كثير من الأمم والأجيال، ووجود انقياد وإذعان من أهل القاصية" بالشوكة، مما أفسح المجال هنا إلى التخلي عن فكرة "الحتمية" والارتباط بفكرة "النسبية" — نسبية العصبية، فلئن كانت "العصبية" سببا في حصول الملك إلا أنها ليست وحدها التي تبقى ذلك الملك، فهناك عوامل أخرى (كالشوكة) ، كما أكد "ابن الأزرق" على ما قاله "ابن خلدون" من " أن الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين " ، و"أن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها قوة عصبيتها في الأصل"، لكنه لم يعمم ذلك الأمر على إطلاقه كما فعل "ابن خلدون"، حيث اعترض "ابن الأزرق" على أن الدعوة الدينية فقط هي التي تزيد قوة الدولة على قوة عصبيتها، فمع اعترافه بقوة العامل الديني كمحرك ودافع فإن هناك عامل " التوحش" الذي يزيد من قوة الدولة، فالأمم الوحشية (التي لا تركز إلى عقيدة دينية) تستمد قوتها من توحش أبنائها " الذين لا وطن لهم يجنحون إليه .. وعند ذلك لا يقتصرون على ملك قطرهم، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطيرون إلى الأقاليم البعيدة ، ويتغلبون على الأمم القاصية...". ومما يدل على ارتباط "ابن الأزرق" بفكرة النسبية كذلك أنه لاحظ أن أشد الناس قتالا هو "المستبصر في الدين .. والغضبان الذي يمتعض لنفسه من الذلة" ومن ثم يقر بأن هناك دوافع عديدة من وراء سلوك الأفراد في قتالهم: كدافع الدين ودافع الغضب أو الغيرة.. الخ، وليس دافعا بعينه^(١).

وفي موضع آخر اعترض "ابن الأزرق" على تحديد "ابن خلدون" أعمارا للدول بقوله "هذا الفصل سلك فيه " ابن خلدون" مسلكا غريبا، وادعى أن أعمار الدول لا تعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال، والجيل عمر شخص واحد على المتوسط وهو أربعون سنة، ومجموع ذلك مائة

(١) بدائع السلك، ص ١١٥.

وعشرون سنة.. قلت: تقدم له هذا قبل، أن طول أمد الدولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، .. ثم هو هنا يقرر عمرها بما ذكر، ويجعله طبيعياً. فانظر فيه متأملاً"، وهذا نقد واضح "لابن خلدون" أراد به "ابن الأزرق" أن يبين تناقض "ابن خلدون" في فكرته عن أعمار الدول الطبيعية، فمن ملاحظته للواقع وباستخدام التاريخ كأداة للملاحظة، أكد على أن هناك أعمار لدول تختلف عن العمر الذي حدده ابن خلدون، وموضحاً أن طول أمد الدولة يتوقف على عوامل عديدة تساعد على قلة أمدها أو زيادته، ومن ثم ارتباطاً كذلك بفكرة "النسبية" وليست "الحتمية" التي ارتبط بها "ابن خلدون".

ومن الأفكار التي جاء بها "ابن الأزرق" ارتباطاً بالمنهج العلمي التجريبي وبشكل أقوى من "ابن خلدون"، تأكيد على أن الظواهر السياسية تسير على انتظام من شاكلة الظواهر الطبيعية ولكن مع الارتباط بفكرة "النسبية" ما قاله عن الحركة والسكون في عالم السياسة، حيث قال: "إن الحركة والسكون لا بد من تعاقبهما على الأجسام الطبيعية، ضرورة استحالة الخلو عنهما، ضرورة من حيث أنهما ضدان لا متوسط بينهما. وما يوجد من أجسام الخليفة لازماً له الحركة: كالأجرام العلوية أو السكون كالهياكل الأرضية.. وإن للإنسان من أنواع الحركة نوعاً، اختص به دون سائر الحيوان، وهو انتقاله من موضع إلى موضع آخر بعيد منه في مدة طويلة.. كسفر الملوك لتخويف الممالك، قصداً للقهر والغلبة، وما يتبع ذلك من الاستيلاء على الأملاك.. وعند تغليب السكون على الحركة.. في مجال السلطان كما إذا كان لزوم مركز الدولة إثارة للدعة والسكون، يوجب تضييع ثغور المملكة، ويطمع فيها طالب التغلب عليها.. كما أن مخالفة الطبيعة بتغليب الحركة على السكون التغليب المفرط، مذموم في الملوك، كحركة من تخطى منهم حدود مملكته إلى ما

وراءها.. وتتفاوت .. الطبقات فى اختيار الوسط من ذلك تفاوتاً عظيماً بحسب اعتبارات لا تنحصر^(١).

وواضح مما تقدم إضفاء " ابن الأزرق " على تحليلاته السياسية التجريبية نظرة سلوكية قوامها تحليل الدوافع والأحاسيس من وراء سلوك ونشاطات الأفراد والجماعات^(٢)، ويبدو ذلك أوضح فى تفسيره لظاهرة "الحرب" حيث قال : " والحروب هى التى تقضى إليها العصبية فى طلب الملك والدفاع عنه أو غير ذلك.. وهى من الأمور الطبيعية للبشر، فلذلك لا تخلوا منها أمة ولا جيل. ولم تزل واقعة فى الخليقة.. وأصل وقوعها إرادة انتقام بعض البشر من بعض.. وإذا توافقت طائفتان بما لكل منهما من العصبية إحداها تطالب الانتقام والأخرى تدافعه، كانت الحرب واقعة.. وأن أسباب هذا الانتقام.. الغيرة والمنافسة.. والبغى والعدوان وأكثر ما يكون من الأمم الوحشية والغضب فى الملك والسعى فى تهديده وهى الحروب الدولية مع الخارجين عليها، والمانعين لطاعتها"^(٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن " ابن الأزرق " كان أكثر وضوحاً من المفكرين السابقين عليه فى مسألة الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية،

(١) بدائع السلك، من ص ٦٤ : ص ٦٧.

(٢) فهناك " شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع " (٢٧٢هـ) فى مؤلفه "سلوك المالك فى تدبير الممالك" - الذى ألفه للخليفة العباسى الثامن " المعتصم " ، ابن الخليفة "هارون الرشيد" والذى خلف أخاه " المأمون " فى الحكم، حيث قدم "ابن أبى الربيع" مجموعة نصائح للحاكم جاءت فى صورة قواعد للسلوك والممارسة المثالية ولكى يسترشد بها فى تدبيره للحكم، ويغلب على كتابه طابع الحكمة السياسية، والفرق واضح هنا فى أن " ابن أبى الربيع " يقدم أنماطاً مثالية للسلوك، بينما يقدم "ابن الأزرق" تفسيراً سلوكياً للنشاطات السياسية. انظر تفصيلاً بصدد "ابن أبى الربيع": سلوك المالك فى تدبير الممالك - لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع، تحقيق د. حامد عبد الله ربيع، مرجع سابق.

(٣) بدائع السلك ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٦.

وتقسيمات كتابه " بدائع السلك " تؤكد ذلك، فمثلا قسم مقدمة الكتاب إلى مقدمتين: مقدمة تقرر ظاهرة الملك علميا من ثانيا عشرين سابقة (فرض علمي) ، وأخرى تقرر الملك شرعا — من ثانيا المنهج الاستنباطي — أى من ثانيا عشرين دليلا مستتبطا من أصول الإسلام: من القرآن والسنة ومن سيرة الخلفاء الراشدين ومن الفقهاء. وتجدر الإشارة كذلك إلى ارتباط "ابن الأزرق" بفكرة "القانون العلمى"، والتي تعنى أن الأشياء "الظواهر" فى عالم المجتمع تسير على انتظام من شاكلة الظواهر الطبيعية، (فالقانون العلمى هو الصيغة التى تعبر عن هذا الانتظام فى عالم المجتمع)، ونجد ذلك فى تفسير "ابن الأزرق" للحركة والسكون فى عالم السياسة، وفى تحليله لظاهرة "الحرب". هذا مع تأكيده على نسبية قوانين عالم المجتمع والسياسة تبعا لطبيعة عالم المجتمع والسياسة المتغيرة — ويتضح ذلك فى رفضه لقوانين "ابن خلدون" الحتمية بصدد أعمار الدول مثلا.

هذا ويأتى "ابن الأزرق" بكتابه: "بدائع السلك" فى مصاف المفكرين السياسيين الإسلاميين، ويصنف ضمن الذين يمثلون الأصالة الإسلامية، حيث تأتى أفكاره متوافقة مع الكتاب والسنة، وهو من أهل السنة والجماعة وينتمى إلى المذهب المالكي، ويعد من القلائل اللذين أفردوا للسياسة كتابا (حال " الماوردى ")، بل وينفرد وحده بتجميع مسائل الملك، حيث لم يترك شارده أو وارده فى هذا الأمر إلا وأحصاها، بالإضافة إلى تصنيفه وتبويبه لهذه المسائل، فالكتاب — كما تقدم — يشتمل على مقدمتين ، الأولى : فى تقرير ما يوطئ للنظر فى الملك عقلا وفيها عثرون سابقة منها ان الاجتماع الإنسانى ضرورى، وأن هذا الاجتماع الإنسانى لابد فيه من قيام سلطان (سلطة) يدفع فيه العدوان الواقع بمقتضى الطبيعة البشرية.. والمقدمة الثانية: فى تمهيد أصول من الكلام

فى الملك شرعا وفيه عشرون فاتحةً منها: أن نصب السلطان ضرورة فى الاجتماع الإنسانى، وأن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وأن الوجوب الشرعى لنصب السلطان يرجع إلى النيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

وفى الكتاب الأول: عرض لحقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه، وفى الباب الأول منه عرض أولاً لمسائل فى حقيقة الملك أهمها أن الملك يتم لمن تمكن بقهر يده، وثانياً: عرض لمسائل فى حقيقة الخلافة منها أنها نيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا وعرض للبيعة ولانقلاب الخلافة إلى الملك، وثالثاً: عرض لأنواع الرياسات وفيها مقدمتان: أولهما: أن العمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، وثانيتهما: أن الملة لا بد فيها من القائم بها إلى جانب وأزع الملك، وذكر أن هناك نوعان للرياسة: رياسة شرعية ترتكز إلى الدين، وأخرى غير شرعية إما لعدم التدين بها من أصل أو القيام بها من حيث الحاجة ولها صورتين: إما بالتغلب لجلب المنافع وإما بقيام مجموعة رؤساء لتدبير المصالح، وكل ذلك عرضه بأمثلة تاريخية.

وفى الباب الثانى (من الكتاب الأول) عرض لأسباب وجود الملك وشرطه، وبشأن أسباب وجود الملك أقر بأن اجتماع البشر لا بد فيه من وازع (سلطة) وذلك استناداً لقوله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" وأن الدفع هنا هو وضع الشرائع ونصب الملوك، واستند كذلك إلى حديث نبوى: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، كما أقر كذلك بأن الدين والسلطان توأمان، فالدين الأساس والملك حارس له، وأنه لا تطبيق للشرع إلا بنصب الملك وانقياد الناس على اختلاف أهدافهم له، ولحرس الدين من تبدليه وتغييره...، وبصدد شرط وجوب الملك فهو (كما ذهب إلى ذلك "ابن خلدون") العصبية أو ما يقوم مقامها،

فالملك والدولة تحصل بالعصبية والشوكة (الجند) وأن غاية العصبية الملك، وأن الدولة إذا تمهدت، قد تستغنى عن العصبية بشرطين: التغلب على كثير من الأمم والأجيال، ووجود انقياد وإذعان من أهل القاصية..

وفى هذا الصدد قدم "ابن الأزرق" تحليلاً تجريبياً لظاهرة "الحرب"، تحت عنوان: "فى الحروب التى تفضى إليها العصبية فى طلب الملك والدفاع عنه أو غير ذلك"، وانتهى إلى القول بأن الحروب من الأمور الطبيعية للبشر لا تخلو منها أمة ولا جيل، وأن العصبية هى التى تدفع إلى الحروب، وأن من أسباب الحروب: الغيرة والمنافسة والبغى والعدوان أو الغضب لله بالجهاد، كما عرض لصفة الحروب بالزحف والكروالفر وعرض لعملية تعبئة العساكر، ولمكائد ما قبل القتال، ولخداع العدو عند القتال ولآداب القتال..

وفى الكتاب الثانى: والمعنون بـ: "فى أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالاً"، عرض له فى بابين: الأول: "فى الأفعال التى تقام بها صورة الملك ووجوده" منها الضرورية، ومنها الكمالية، وأهمها: نصب الوزير لأن السلطان قواه البشرية لا تستقل بحمل ما قلد وهنا قدم "ابن الأزرق" تفصيلات عن اختيار الوزراء وشرائطه وأهمها النزاهة والطهارة وحسن المعاملة، ومن الأفعال التى تقام بها صورة الملك كذلك: إقامة الشريعة، وإقامة العدل، وتولية الخطط الدينية (كإمامة الصلاة — الفتيا — القضاء — التدريس — الحسبة — السكة لحفظ النقود)، وإعداد الجند، وحفظ المال، وتكثير العمارة، وترتيب المراتب السلطانية من الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة، ورعاية السياسة شرعاً، ورعايتها عقلاً (بما نقل عن الأمم السابقة كالفرس والروم)، ومشورة ذوى رأى والتجربة، وتقديم الولاة والعمال.. الخ. وفى الباب الثانى: عرض للصفات التى تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام،

وتتمثل فى: العقل — العلم — الشجاعة — الحزم — التواضع — الحلم — العفو — الرفق — اللين — الوفاء بالوعد — الصدق — كتم السر — الدهاء — سلامة الصدر من الحقد والحسد — الصبر... الخ.

وفى الكتاب الثالث: تناول ما يطالب به السلطان تشييدا لأركان الملك وتأسيسا لقواعده، وفيه مقدمة قدم فيها عدة محظورات (منها اتباع الهوى — الغفلة عن مباشرة أمور الملك — قبول السعاية والنميمة..) وفيه بابين: الباب الأول : فى جوامع مابه السياسة المطلوبة من السلطان ومن يليه، وهو مكون من فصلين: أولهما: فى سياسة السلطان: وتتمثل فى سياسة الرعية (بالعدول بها وعدم الافراط عليها والمعرفة بأقسام الناس والاكتفاء بظاهر الطاعة..) وفى سياسة الأمور العارضة وأهمها: الجهاد والسفر ومواجهة الشدائد النازلة والرسل والسفراء والوفود. ثانيهما: فى سياسة الوزير: لنفسه ولسياسة السلطان ولخواص السلطان وسائر أرباب الدولة. وفى الباب الثانى: عرض لواجبات ما يلزم السلطان سياسة القيام بها وفاء بعهدة ما تحمله وطولب منه والمذكور منها جملة: حفظ أصول الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتنازعين، وإقامة الحدود، وعقوبة المستحق وتعزيره، ورعاية أهل الذمة.

وفى الكتاب الرابع: والمعنون بـ "فى عوائق الملك وعوارضه"، عرض له فى بابين : الباب الأول: " فى عوائق الملك المانعة من دوامه": وتشمل هذه العوائق أمور هى : أولا: عوائق منذرة بمنع دوام الملك ومنها: الترف والنعيم وفقدان العصبية وانقسام الدولة الواحدة إلى دولتين، والمذلة والانقياد للغير، وحجر السلطان، والاستبداد عليه (من جانب مساعديه). ثانيا: طرق الخلل إلى الدول، وهى إما أن تكون خلا فى العصبية بفساد العصبية عند رسوخ الملك والترف من ذويه والجند، وإما أن تكون خلا فى المال ناتج عن كثرة الانفاق والإقدام على مزيد من

الجباية والتعدي على الأموال. ثالثاً: أن الإنذار بمنع دوام الملك لاستحكام
هرمه لا يتخلف.. لأن ما هو طبيعي لا يستبدل (فقد جرى فيه قانون
الطبيعة). وفي الباب الثاني: والمعنون بـ "في عوارض الملك اللاحقة
لطبيعة وجوده"، عرض له في أربعة فصول، في الفصل الأول: عرض
لعوارض الملك من حيث هو والتي تتمثل في أمور منها: انفراد صاحب
الدولة بالمجد، والترف، والدعة والسكون...، وفي الفصل الثاني: أوضح
أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار، ومراعاة دفع المضار وجلب المنافع
في المدن..، وفي الفصل الثالث: أوضح ضرورة العمل على اكتساب
المعاش بمراعاة الصناعة والتجارة والفلاحة، والاهتمام بالقائمين على
أمور الدين والقضاء والفتيا والتدريس بعمل رواتب لهم من الدولة والتأكيد
على أنه لشرف بضاعتهم لا يخضعون لأهل الجاه. والفصل الرابع: دعى
فيه لاكتساب العلوم، بالاهتمام بالعلم والتعليم وبكل أنواع العلوم كأمر
طبيعي في العمران البشري، وعلى اعتبار أن التعليم من جملة الصنائع.

وفي خاتمة الكتاب: عرض "ابن الأزرق" لسياستي المعيشة والناس،
ويعنى بسياسة المعيشة تدبير معيشة المحكومين بالقيام بأمهات الصنائع
الضرورية كالبناء والفلاحة... الخ، والسياسة الثانية: سياسة الناس —
ويعنى بها حسن التعامل مع المحكومين، حيث قدم "ابن الأزرق" مجموعة
نصائح للحاكم في تعامله مع المحكومين، كتحذيره من قرناء السوء، وعدم
إساءة الظن بالمحكومين، والتعامل معهم على اختلاف طبقاتهم في الخلق
والسجاياء...، وفي نهاية خاتمة الكتاب دعا الحاكم إلى اتباع الرسول (ص)
على أساس أن سيرته (ص) في سياسة الدين والدنيا هي السيرة الجامعة
لمكارم الأخلاق.

رابعاً: اجراء مقابلة بين فكر كل من "ابن خلدون" ، و "ابن الأزرق" فيما قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبي

وهنا نجرى مقابلة بين فكر كل من "ابن الأزرق" و "ابن خلدون" فيما
قدماه بصدد مقومات المنهج العلمى التجريبي للوقوف على نقاط الشبه
والخلاف فيما بينهما، وذلك على النحو التالى:

أولاً: أنه واضح مما تقدم أن كلاهما ينتمى إلى المذهب السنى
المالكى، ويصنفان ضمن المفكرين الإسلاميين اللذين يمثلون أصالة الفكر
السياسى الإسلامى، رغم الاختلاف بينهما وبين كل من "الماوردى"
و "ابن تيمية" فى المنهج إلا أنهما يلتقيان معهم فى النتائج.

ثانياً : أن "ابن الأزرق" ينفرد فى مواجهة "ابن خلدون" أنه
خصص كتابه من الألف إلى الباء فى مجال السياسة فقط، حيث لم يترك
شاردة أو واردة فى مجال السياسة إلا أحصاها فى كتابه، حتى يصح
القول بأنه قدم نظرية عامة لتفسير شتى قطاعات عالم السياسة الوطنى،
على حين جاءت مقدمة "ابن خلدون" لعدة علوم اجتماعية (علم الاجتماع
— الاقتصاد — الجيوبولتيكس — الاجتماع السياسى) هذا من ناحية، ومن
ناحية أخرى فإن "ابن الأزرق" قد فاق المفكرين الإسلاميين اللذين أفودوا
كتباً فى مجال السياسة " كشهاب الدين أحمد بن أبى الربيع" (٢٧٢هـ) فى
كتاب " سلوك المالك فى تدبير الممالك"، و "الماوردى" (٤٥٠هـ) فى كتابه
" الأحكام السلطانية" و "الجوينى" (٤٧٨هـ) فى كتاب "غياث الأمم"، حيث
قدم أفكاراً وموضوعات وتقسيمات جديدة لم يتعرض لها سابقه، وهذا
ناتج عن كونه جاء متأخراً عنهم بعدة قرون، كما هو واضح من عرض
فصول وأبواب كتابه المتقدم.

ثالثاً: أن "ابن خلدون" كما هو معروف أسلوبه ركيك فى الكتابة إلى

جانب غموض بعض مصطلحاته، أما " ابن الأزرق " فأسلوبه في الكتابة سليم وواضح، وهو مفكر عالم ثبت، هذا إلى جانب أنه كشف لنا عن مصادر مقدمة " ابن خلدون " في أفكاره عن الدولة والعصبية والشوكة والعوارض الذاتية وغيرها لدى " المسعودي " و " ابن حزم " و " الغزالي " و " الماوردي " وغيرهم من المفكرين الذين سبقوا " ابن خلدون "، الذي كان كتوما في كتابة مصادر مقدمته، فقد استند إلى أفكار لم يذكر أصحابها ويدعي أنه أول من تكلم عنها، لكن " ابن الأزرق " فقيه أخلاقي وراويّة مثبت ذكر مصادر مؤلفه بأمانة وصدق ، فلم ينسب لنفسه فكرة لم يكن مبتدعها كما تقدم.

رابعاً: أنه رغم التقائهما على الفصل بين الدراسات الطبيعية والاجتماعية من ناحية، وعلى الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية في إطار الدراسات الاجتماعية من ناحية أخرى، إلا أن " ابن الأزرق " كان أكثر وضوحاً في الفصل بين الدراسات العلمية والفلسفية وبصفة خاصة في الدراسات السياسية، كما هو واضح وجلي عند عرضه لتقسيمات وتصنيفات كتابه " بدائع السلك "، وفصله بين دراسة السياسة بمنهج استنباطي (السياسة الشرعية : باستنباط أحكامها من القرآن والسنة) وبين دراسة السياسة بمنهج تجريبي في عرضه لحقيقة " ظاهرة الملك " وللقوانين العلمية التي تحكمها، وهذا يؤكد أن " ابن الأزرق " له اتجاه يخالف " ابن خلدون " حيث اهتم بالكتابة في إطار السياسة الشرعية، رغم التقائه مع " ابن خلدون " في الكتابة السياسية العلمية، وهذا الأمر أدى "ابن الأزرق " إلى أنه لم يتوقف عند التفسير المادي للظواهر كما هو الحال عند "ابن خلدون" في نظريته عن أطوار الدولة بل فسر " ابن الأزرق " انهيار الدولة نتيجة الفساد والانحلال وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم والتمزق السياسي حيث شاهد "ابن الأزرق" التمزق السياسي في الأندلس

وشاهد سقوط غرناطة والنزاع بين القوى السياسية المختلفة فى كثير من الأقطار العربية .

خامسا: أن "ابن الأزرق" فى مجال الدراسات العلمية السياسية لا يقل فى منهجيته عن "ابن خلدون" ، فكلاهما نقل المنهج العلمي التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الدراسات السياسية والاجتماعية ، وارتبطا بفكرة "القانون العلمي" ، حيث لاحظا الواقع واستخدما التاريخ كأداة للملاحظة ، وجمعا بين الظواهر والحوادث المضطردة والتي تسير فى مسارها سيرا منتظما (كسفن اجتماعية) زمانا ومكانا ، ومن ثم بدأ كلاهما موضوعيا (بملاحظة الواقع) لكن "ابن خلدون" انتهى إلى التعميم المطلق وارتبط بفكرة "الحتمية" ، بينما انتهى "ابن الأزرق" إلى التعميم النسبي وارتبط بفكرة "النسبية" تبعا لأن الواقع الاجتماعي والسياسي متغير فلا تصدق بشأنه إلا الحقائق النسبية.

وهكذا فإن "ابن الأزرق" قد طبق المنهج العلمي التجريبي بكل مقوماته المعاصرة من موضوعية ونسبية، وإذن زاد على "ابن خلدون" بالنسبية والتي هى سمة المنهج العلمي الحديث و التى فطن إليها "ابن الأزرق" منذ عدة قرون قبل مفكرى الغرب الحديث، كما أن المنهج العلمي التجريبي يتضح أكثر عند "ابن الأزرق" فى مواجهة "ابن خلدون" حيث تكثر لديه الجزئيات والتفريعات المستقراة من الواقع بدرجة أكبر من "ابن خلدون" فهو دائما يستقرئ الواقع ويصور فروضا منه ثم يختبر صحتها ثم ينتهي بصدها إلى حقائق علمية ارتكز إليها فى تفسير الواقع، وكثيرا ما كان يستخدم مصطلح شهادة - برهان، ومصطلح شهادة إثبات ومصطلح إثبات عكس، ومصطلح سابقة حينما يستخدم التاريخ كأداة للملاحظة ، هذا إلى جانب وعيه بمقومات المنهج العلمي التجريبي (وهو المنهج الذى قد نضج لدى علماء المسلمين فى مجال عالم الطبيعة) ، ولقد

صرح "ابن الأزرق" بأنه يستخدمه ويطبقه، ورغم الجزئيات والتفريعات الكثيرة كان يطبق المنهج العلمي التجريبي تطبيقاً صارماً، وينتهي إلى نتائج واضحة المعالم ومتوافقة مع طبيعة عالم المجتمع وعالم السياسة^(١).

وختاماً فإنه واضح من كل ما تقدم ، من استعراض مقومات المنهج العلمي التجريبي في فكر كل من "ابن خلدون" في مقدمته، وفكر "ابن الأزرق" في كتابه "بدائع السلك" ، أنه رغم عبقرية "ابن خلدون" وفي سبقه لتطبيق المنهج العلمي التجريبي في مجال الدراسات السياسية والاجتماعية، إلا أن "ابن الأزرق" كان تطبيقه للمنهج أوضح وأدق بارتكازه لفكرة "النسبية" على نحو ما تقدم، ومن ثم لم يكن "ابن خلدون" هو المؤسس الحقيقي للمنهج العلمي التجريبي في مجال الدراسات السياسية والاجتماعية على مستوى الفكر الإنساني ، بل إن المؤسس الحقيقي له هو "ابن الأزرق" الذي طبق ذلك المنهج بكل مقوماته من موضوعية ونسبية، بل وزاد على ذلك إضفاء "النظرة السلوكية" في تحليلاته ، وهي تلك النظرة التي راحت تتراكم على التحليل السياسي مع ما عرف في الغرب "بالثورة السلوكية" في النصف الثاني من القرن العشرين ، والتي انتهت إلى أن تكون "نظرة" أو اتجاهها على التحليل السياسي الحديث والذي يعني النظر إلى الدوافع والأحاسيس التي من وراء سلوك الأفراد والجماعات، وأصبح المنهج العلمي التجريبي الحديث منهجاً علمياً تجريبياً سلوكياً يعني بالواقع المحسوس وبالدوافع والأحاسيس التي من وراء السلوك والنشاطات السياسية للأفراد والجماعات، وحتى هذه "النظرة السلوكية" لم يغفلها "ابن الأزرق" وانتشرت تحليلاته السلوكية (كما تقدم) على طول كتابه حتى اتخذ منها عنواناً له " بدائع السلك في طبائع الملك" .

(١) د. سامي النشار ، المرجع السابق، ص ٤٩٥ وما بعدها.

الفصل الرابع

لمحات من التراث الفكرى السياسى الإسلامى لدى الفقهاء والفرق الإسلامية

وإذ انتهينا من تناول مجموعات المفكرين السياسيين الإسلاميين اللذين ارتبطوا بمناهج المعرفة السياسية الحديثة وبشكل واضح، يبقى لنا هنا فى هذا الفصل أن نعرض لمفكرين لم ينالوا حتى الآن قسطاً وافراً من الدراسة بعضهم سبق الإشارة سريعاً إليهم، ونضيف بعض التفصيلات بشأنهم هنا، وبعضهم نشير إليهم أيضاً هنا سريعاً، وغالبيتهم من كتاب الحكمة السياسية، سعوا لتصوير قواعد فن أصول الحكم بمنهج مثالى، وبعضهم ارتبط بموضوع السياسة والحيلة. كما يشمل هذا الفصل فكر الفرق الإسلامية: الشيعة - المعتزلة - الخوارج، إلى جانب فكر الفرقة الغالبة التى خرجت عليها تلك الفرق وهى فرقة أهل السنة والجماعة، حيث نجمع الأفكار الرئيسية التى يلتقى عليها فقهاؤها.

لمحات من التراث الفكرى السياسى الإسلامى

أولاً: تراث الفقهاء :

١- ابن المقفع : (١٤٢هـ) وهو أبو عمرو عبد الله بن دازويه الفارسى (ولد فى خوزستان - الأهواز) فى كتابيه "الأدب الكبير" ، و"الأدب الصغير" ، اللذين حاول فيهما استخلاص قواعد لسلوك الأمراء ولفن الحكم على أسس أخلاقية، فقال بضرورة أن يراعى القائد فى قيادته لمجتمعه أموراً أهمها المعرفة وضرورة تعليم نفسه قبل غيره، وتحمل

المسئولية، وأن يكون مسيطراً وعارفاً بما يحيط به من أمور وتصرفات
مرؤسيه، فيكافئ المنجز ويعاقب المقصر منهم، كما ذهب أن المعرفة
بأحكام الشريعة أمر ضروري للقائد لتحقيق العدالة، ومن أهم ما يتميز به
فكره هو الواقعية في تحديد ما هو واقع فاسد يجب إصلاحه، وبين ما هو
واقع صالح، يجب العمل على استمراره، وفي كتابه "كليلة ودمنة" كان
يسعى إلى توضيح هذه الفروق بين الواقع الصالح والفاقد بصورة غير
مباشرة حينما يتكلم عنها بلسان الحيوان، وبصورة مباشرة في كتبه
"الأدب الكبير"، و"الأدب الصغير"، و"الدرة الثمينة في طاعة الملوك"^(١).

٢- الجاحظ: (٢٥٥ هـ) وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب
بالجاحظ، وله كتاب "التاج في أخلاق الملوك"، وكتاب "الإمامة على
مذهب الشيعة"، وهو من المحيطين بالثقافة الفارسية (حال "ابن المقفع")،
ورغم إحاطته بتجارب ملوك آل ساسان التي تظهر في كتابه "التاج" فقد
أكد على أهمية قيم وتقاليد كل بيئة في حياة المجتمع التي تنشأ فيها، كما
أكد على أن الأفكار الإسلامية عامة والسياسية خاصة، هي في طبيعتها
أفكار عملية وليست أفكاراً مجردة، وفي حديثه عن أركان الشريعة
الإسلامية ربط بين المبادئ الإسلامية وأمثلة كثيرة من التاريخ الإسلامي،
وفي رسالته "استحقاق الإمامة" رأى أن الرئيس ضروري للمجتمع
السياسي وأنه الإمام والموجه الأول للمجتمع، ولا بد أن يكون على قدر
كبير من الحياد والتواضع والرحمة^(٢).

٣- ابن قتيبة الدينوري: (٢٧٦ هـ) وهو عبد الله بن مسلم بن
قتيبة الدينوري أبو محمد البغدادي، في كتابه "الإمامة والسياسة" المعروف

(١) انظر: د. فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مرجع سابق
ص ٢٥٦ و ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٨، و ص ٢٥٩. أيضاً: بدائع السلك، ص ٥٠١.

"بتاريخ الخلفاء" ، الذى تناول فيه التاريخ السياسى للخلفاء والملوك، والأحداث التى مرت بها الأمة الإسلامية، الخاصة بالسياسة وشئون الملك^(١).

٤ - **ابن عبد ربه** : (٣٢٨ هـ)، وهو أبو عمر أحمد بن عبد ربه القرطبى الأندلسى، فى كتابه "العقد الفريد"، يكاد يكون الجزء الأول من كتابه فى السياسة، وفى الأجزاء الأخرى أخبار عن الملوك والأمراء ونظام حكمهم، وقد أورد "ابن رضوان" ، و "ابن الأزرق" كثيراً من فقرات العقد^(٢).

٥ - **المسعودى** : (٣٤٦ هـ) ، وهو أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى، فى كتابه "مروج الذهب" ويكاد يكون أول مفكر عربى تنبه إلى فكرة العصبية، تأثر به "ابن خلدون" وذكره فى مقدمته، ونقل عنه وعن " الغزالى" فكرة العصبية ثم أضفى عليها "ابن خلدون" كثيراً من تحليلاته ، وانتقل هذا التأثير بدوره إلى "ابن الأزرق"^(٣).

٦ - **ابن سينا** : (٤٢٨ هـ) وهو أبو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، جمع فى حياته بين العلم والسياسة والوزارة، وشهرته أكثر فى مجال الطب، واهتم بالسياسة ومن أشهر كتبه فيها بعنوان "السياسة" ، الذى نظر فيه إلى المجتمع السياسى من حيث سعادة الفرد والمجتمع، وأن سعادة الفرد لا تكمل إلا مع المجموع، ونادى بصلاح الراعى والرعية المؤدى إلى صلاح المجتمع، وبأن الصلاح الحقيقى يبدأ بصلاح النفس، كما تحدث عن القوانين التى تحكم الدول

(١) انظر: ابن قتبية الدينورى، الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزينى، دار المعرفة ببيروت.

(٢) انظر : البدائع، ص ٥٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١٠.

ونوع القادة ومدى ارتباطهم بقانون الدولة وشريعتها، وانعكاس ذلك على حياة الشعوب، ورأى "ابن سينا" أن الإسلام جاء ليقيم دولة فاضلة وأن العبرة في تطبيق أحكامه على أفضل وجه وأن الخروج على ذلك ينقلنا إلى صعيد الدولة الفاسدة^(١).

٧- **الثعالبي**: (٤٢٩ هـ) وهو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي، في كتابه "آداب الملوك"^(٢).

٨- **ابن حزم**: (٤٥٥ هـ) وهو الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الظاهري، بدأ مالكيًا ثم تحول إلى الشافعية، وانتهى إلى "الظاهرية"، رفض القياس والرأى والتقليد والتعليل والاستحسان، أخذاً بظواهر المعاني من دون بواطنها. في كتابه: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وفي الفصل الرابع منه ضمنه بعض المسائل السياسية المتعلقة "بالخلافة"، أما كتابه "السياسة" فرغم أنه كان معروفاً في الأندلس والمغرب فقد استخدمه "ابن رضوان" في الشهب اللامعة، واستخدمه أيضاً "ابن الأزرق" في كتابه "البدائع"، إلا أنه لم نجد نسخة منه. ومن أهم آرائه السياسية: رأيه في مسألة الخروج على الحاكم الجائر، حيث انتقد مدرسة الصبر التي تحرم الخروج وقال بأن الرسول (ص) لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر الذي ينزل بغير حق بالمسلم، ومن ثم كان على طرفي نقيض مع مدرسة الصبر أخذاً بظاهر النص "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده..."، وتجدر الإشارة هنا إلى أن من يمثلون أصالة الفكر السياسي من أهل السنة والجماعة "كالموردى" و"ابن تيمية" لا يسلمون برأى مدرسة الصبر أو رأى "ابن حزم" على

(١) انظر: د. فاضل زكي محمد، المرجع السابق، من ص ٢٧٩ إلى ص ٢٨١.

(٢) حققه د. جليل العطية، طبعة دار الغرب الإسلامي.

إطلاقه حيث ربطوا بين الخروج ومصلحة الجماعة وأكدوا على أن "الجماعة" تقدر الأصلح وتتبعه ولقد استفاد "ابن رضوان"، و "ابن الأزرق" بآراء "ابن حزم" في "الخلافة"^(١).

٩ - أبو يعلى الفراء : (٤٥٨ هـ) وهو القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء فى كتابه " الأحكام السلطانية " ^(٢).

١٠ - عبد الرحمن الجوزى : (٥٩٧ هـ) وهو عبد الرحمن بن على بن محمد بن جعفر الجوزى، فى كتابه: "الشفاء فى مواضع الملوك والخلفاء"، ويتضمن الكتاب قواعد لما ينبغى أن يتأدب به الحكام، وما ينبغى أن يفعله الحاكم، كواجب الجهاد، وتعيين الأكفاء فى الولايات العامة، وتفقد أحوال الرعية، وأن يكون العدل أساس حكمه، وأن يتجنب الظلم، وأن يكون له مجلس شورى من العلماء وأن يلتزم بما ينتهى إليه رأيهم، وأن يعمل بشريعة الله، لأنها السياسة الحقة لإصلاح الفرد والمجتمع، وارتكز " الجوزى " فى كل هذا إلى أصول الإسلام وبصفة خاصة الأحاديث النبوية، وتطبيقات الخلفاء الراشدين^(٣).

١١ - ابن فرحون : (٦٠١ هـ) وهو الإمام إبراهيم بن على بن محمد بن أبى القاسم بن محمد بن فرحون الجياني الأصل المدنى المولد، وكان من كبار رجال المالكية فى المشرق والمغرب، فى كتابه "تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام"، وهو كتاب استفاد منه "ابن

(١) البدائع، ص ٤٩٥، وانظر أيضاً: موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، دار المستقبل، ج ١، ص ٧٩، وبصدد آراء "ابن حزم" والرد عليها: انظر للكتّاب: شرعية السلطة فى الإسلام، مرجع سابق، من ص ٢٥٠ إلى ص ٢٥٩.

(٢) صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقى، مكتبة الحلبي، ١٩٦٦.

(٣) انظر: عبد الرحمن الجوزى، الشفاء فى مواضع الملوك والخلفاء، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.

الأزرق" وخاصة في إظهار العلاقة بين الولاية والقضاة، وتوضيح الفروق بين السياسة المدنية والسياسة الدينية، وأشار إليه "ابن الأزرق" في مواضع كثيرة من كتابه "البدائع"^(١).

١٢ - عز الدين بن عبد السلام: (٦٦٠ هـ) وهو الإمام أبو محمد عز الدين عبد العز بن عبد السلام السلمي، في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وهو سلطان العلماء في عصره وفقههم الأكبر، وله دوره السياسي والاجتماعي والعلمي ومواقفه النضالية، وقد استند إليه "ابن الأزرق" على قواعده وفتاويه^(٢).

١٣ - ابن طباطبا (أو ابن الطقطقي): وهو جلال الدين أبو جعفر محمد بن تاج الدين أبو الحسن على العراقي (٧٢٠ هـ) واشتهر بمؤلفه "الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية"، الذي يتناول سياسة الدول الإسلامية وإدارتها وتاريخها وواجبات القائمين عليها. وهو من أولى الكتب النقدية التي تتعرض لأخلاقيات السياسة ولواجبات الحاكم تجاه المحكومين. كما أكد في كتابه هذا على أن خير أنواع الحكم هو ذلك النوع الذي يجمع بين القوة والأخلاق، وأهم ما عني به ابن طباطبا بالنسبة لفن الحكم، هو إطلاع الحاكم على التاريخ الإسلامي واستنباطاته بأخذه العبر منه، وقواعد فن الحكم لديه لم تكن مشتقة من الشريعة مباشرة بقدر ما هي مشتقة من تطبيقاتها عبر التاريخ، وفي مقدمة هذه القواعد: الإيمان بالعدل، والمقدرة على معرفة ما يجري من أمور وما يحدث من تغيير^(٣).

(١) انظر: البدائع، ص ٤٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢، وص ٥٠٣.

(٣) انظر البدائع، ص ٢٦٠ و ص ٢٦١، وانظر أيضاً: موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، مرجع سابق، ص ١٢٦.

١٤ - ابن جماعة : (٧٣٣ هـ) وهو بدر الدين عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكنانى الحموى ، تحدث فى كتابه " تحرير الأحكام " عن السلطة السياسية وضرورتها وشرعيتها ، مستنداً فى حديثه على السابقين عليه من المفكرين السياسيين ، ومضيفاً تجاربه الشخصية كقاض ومفكر يرى الأشياء من خلال الظروف السياسية القائمة فى زمانه ، وتحدث فى مؤلفه ذلك عن ضرورة " الإمامة " ، وعن مسألة انتخاب الخليفة ، وأمور أخرى عن طريق الاستتباب من الكتاب والسنة ، وتفسيراتها . وفى مسألة انتخاب الخليفة اعتبر الانتخاب هو الطريقة الشرعية لتولى الخليفة منصبه ، وإذا لم تتوفر ظروف الانتخاب فلا بد من نصب الخليفة ولو بالقوة ، كما ذهب إلى أن الانتخاب لى يكون شرعياً فإنه لا يجوز أن يقف عند بيعة أهل الحل والعقد بل لابد أن يكون عن طريق بيعة عامة (١) .

١٥ - ابن قيم الجوزية : (٧٥١ هـ) وهو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية ، تلميذ " ابن تيمية " ، ولكنه كان أقل منه حدة ، مما جعل بعض كتبه تنتشر شرقاً وغرباً ، وأهم كتبه هنا " الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية " ، والكتاب فى جملته يحدد للحاكم أو للولى طرق الحكم وفق الشريعة ، فهو ينصح الحاكم أن يحكم بالفراسة والقرائن وألا يقف عند مجرد ظواهر البينات والأحوال ، وإذا لم يكن الحاكم فقيهاً وعارفاً بالشواهد وملماً بالجزئيات والكليات للأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها ، وإذا لم يرتكز فى أحكامه على الشريعة وقع فى أنواع من الظلم والفساد (٢) .

(١) انظر: د. فاضل زكى محمد، مرجع سابق، من ص ٢٥٢ إلى ص ٢٥٤ .

(٢) انظر: البدائع، ص ٥٠٠ ، وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقى، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥٣ .

١٦- **الطرسوسى** : (٧٥٨هـ) وهو القاضى نجم الدين إبراهيم بن على بن أحمد الطرسوسى الحنفى، فى كتابه " تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك " ، تناول عدة موضوعات منها: فى بيان صحة سلطة الترك وأنه لا يشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قرشياً، وفى كشف أحوال الولاية والقضاة والرعية، وفى أحكام البغاة والخوارج على السلطان^(١).

١٧- **ابن رضوان** : (٧٨٣ هـ) وهو أبو قاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المغربى، صاحب كتاب " الشهب اللامعة فى السياسة النافعة " ، وكان "ابن رضوان" معاصراً "لابن خلدون" ، وعمل " ابن رضوان" للسلطان " أبى سالم المرينى " فى نفس الوقت الذى كان يعمل له فيه " ابن خلدون " ، وكتب له هذا الكتاب، الذى كان مصدراً لمادة "ابن خلدون" فى المقدمة، وكذلك اتخذ "ابن الأزرق" مصدراً لكتابه ونقل عنه الكثير، وقد تضمن كتاب "الشهب" عدة موضوعات منها: فضل الخلافة وحكمتها ووجوب إقامة الإمام ونهجه وتعظيم حقه، وما يلزم من أمور الأمة، وفى سيرة الملك مع خواصه وبطانته وفى التدبير والرأى والمشورة، وفى ذكر سير الملوك فى سماع المواعظ وتعظيم أهل الخير، وفى تودد الملك إلى الرعية والرفق بها، وفى سياسة الحروب وتدبيرها...^(٢).

١٨- **أبو الفضل الأعرج** : (٩٢٥ هـ) ، وهو محمد بن عبد الوهاب بن عبد اللطيف بن على بن عبد الكافى السنباطى القاهرى، يكنى أبا الفضل، ويلقب بالأعرج (لعله فى جسده)، فى كتابه "تحرير السلوك فى

(١) انظر: د. فؤاد عبد المنعم، مجموع فى السياسة (الفارابى - المغربى - ابن سينا) ، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٤٠٢هـ ، ص ١١، ص ١٢.

(٢) انظر: البندانع، ص ٤٩٣، وأيضاً: د. فؤاد عبد المنعم، المرجع السابق، من ص ١٤ إلى ص ١٧.

تدبير الملوك" ، الذى تناول فيه أساس الملك الصالح وهو التمسك بالشرعية وإقامة حدود الله المانعة للجرائم والالتزمة لحفظ النفوس وحراسة الأموال، وأن يكون الملك لديه مقدرة على اختيار الأكفاء والأمناء للمناصب الكبرى، وأن يكون له جهازاً يراقب مظاهر الخلل فى الدولة ومتابعة الأمور بنفسه^(١).

ثانياً : موضوع " السياسة والحيلة "

فى التراث الفكرى الإسلامى

ومن أهم ما كتب فى التراث الإسلامى فى السياسة والحيلة مخطوطة بالعربية بعنوان: "رقائق الحل فى دقائق الحيل"^(٢)، وبداية نشير هنا إلى التعريف بلفظة " الحيلة " ، لأن استخدام هذه اللفظة يثير سوء فهم كبير، حال لفظة " الصبر" فالبعض فسرها على أنها تدل على " تحمل المحن والمظالم باستسلام كامل" ، على حين أنها تشير إلى غير ذلك تماماً، فهى ليست سوى " المثابرة على الهدف والعمل المستمر للوصول إلى الهدف المحدد". وكلمة " حيلة" لا تعنى كما يتبادر للذهن "البحث عن طرق للكذب والخداع والنفاق" ، بل هى "البحث عن أكثر الوسائل فاعلية

(١) انظر: أبو الفضل الأعرج، تحرير السلوك فى تدبير الملوك، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٨٢.

(٢) ومؤلف هذه المخطوطة غير معروف حتى الآن، حيث عثر عليها الأستاذ رنيه خوام فى المكتبة الوطنية بباريس فى حالة تعذر معها الوصول إلى مؤلفها نتيجة تلف غلافها، وتوصل الأستاذ رنيه إلى أن هذه المخطوطة كتبت فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى، ونسخها عام ١٠٦١هـ (١٦٥١م)، ونقلها إلى الفرنسية ولغات أخرى منذ عام ١٩٧٦، ونشرها بالعربية (وراجعتها د. نازك سابايارد)، من دار الساقى ببيروت، ١٩٨٨. وهى مخطوطة مكونة من ١٥٢ ورقة، وتوجد فى المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم MSS.N3548 .

ومهارة للوصول إلى الأهداف والغايات" ، وعلى أساس أن الإقناع والتعليم والحيلة هي الوسائل الأفضل التي تحتوى على قدر أقل من الإكراه وعلى درجة ليست قليلة من الفاعلية، وتبعاً لذلك يستهدف أصحاب الحيلة الابتعاد عن وسائل العنف والوسائل غير المتقنة. بل أنهم ينظرون بازدراء إلى العنف وحمل السلاح وسله بمناسبة وبدون مناسبة، فاهراق الدماء أسهل الأمور، لكن وسائل الإقناع: " الحيلة" هي أصعب الأمور لأنها تحتاج إلى مهارات خاصة، وهي مضمونة النجاح عادة. كما أن كلمة " حيلة" فى معناها الأصيل تدل على البحث عن "آلة" (وسيلة) توفر الجهد والمشاق على الإنسان، وهذا الأمر يركز على قواعد علمية يقوم عليه مخترع عالم عامل.

وفى كتاب " رقائق الحيل فى دقائق الحيل" عرض صاحبه فى بدايته لفضل "العقل" ، على أساس أنه من مواهب الله تعالى التى فضل بها الإنسان عن باقى الكائنات ، ليعرف به خالقه ويفرق بين الحق والباطل، ويضع به الأشياء فى مواضعها من صواب الرأى وحسن التدبير.

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك للقول بأن " الحيلة" هى ثمرة العقل ومستخرجه بقوانينه، وطرقه فى استخراج غوامض العلوم ومحاسن الفنون المختلفة الأصول والمنافع. و "الحيلة" تبعاً لذلك تكون خاصة للإنسان دون غيره من الكائنات الحية، فإن قال قائل: إنا نرى كثيراً من الحيوان يعمل من الحيل ما يفتح له من فوائد جمة مثل " العنكبوت" فإنه يأتى إلى زوايا البيت فينسج بها شبكة فتأتى فريسته فتسقط عليها فيأكلها، قلنا إنما ذلك إلهام فطرى من الله تعالى لصالح أحوالها.

و "الحيلة" بمعناها المتقدم وردت فى القرآن الكريم بمعنى المكر ومنسوبة إلى الله (عز وجل) ، كقوله تعالى: " ومكروا ومكر الله والله

خير الماكرين" ^(١) ، و " أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم
الخاسرون" ^(٢) . و " يمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين" ^(٣) ، و " وقد
مكر الذين من قبلهم فإله المكر جميعاً" ^(٤) ، و " ومكروا مكراً ومكرنا مكراً
وهم لا يشعرون" ^(٥) ، كما جاءت تعابير قرآنية أشد وقعاً من المكر فى
وصف عمل الله تجاه الإنسان، كما فى قوله تعالى: " وأملئ لهم أن كيدى
متين" ^(٦) ، و " أم أبرموا أمراً فإنا مبرمون" ^(٧) (والمعنى إن أبرم مشركو
مكة أمراً، وكادوا كيداً للنبي (ص) فإنا مبرمون — أى كيدنا حقيقة)، " أم
يريدون كيداً فاللذين كفروا هم المكيدون" ^(٨) . وكذلك قوله تعالى: "إن
المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم" ^(٩) . هذا ونسبة هذه الأعمال إلى الله
لا تثير الاستغراب إذا علمنا المعنى الحقيقى للفظه "الحيلة" المتقدم.

ومما يدل على أن "الحيلة" بمعناها المتقدم مباحة، ما علمه الله
سبحانه وتعالى لأيوب عليه السلام إبراراً ليمينه: " وخذ بيدك ضغثاً
فاضرب به ولا تحنث" ^(١٠) ، وكذلك ما ظهر فى حكم الله ولطفه وحسن
تدبيره مع نبيه محمد (ص) فى هجرته من مكة إلى المدينة، فلجأ (ص)
هو وأبو بكر إلى الغار " إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن

(١) سورة آل عمران ، الآية ٥٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٩٩.

(٣) سورة الأنفال ، الآية ٣٠.

(٤) سورة الرعد ، الآية ٤٢.

(٥) سورة النمل ، الآية ٥٠.

(٦) سورة القلم ، الآية ٤٥.

(٧) سورة الزخرف، الآية ٧٩.

(٨) سورة الطور ، الآية ٤٢.

(٩) سورة النساء، الآية ١٤٢.

(١٠) سورة ص ، الآية ٤٤.

الله معنا^(١)، حيث أمر الله عز وجل العنكبوت فسدت على باب الغار لساعته، وأمر الحمامة فعششت وأفرخت على فمه، فلما خرج الكفار فى طلبهما فمازالوا يقصدون أثرهما حتى أتوا باب الغار، فأعماهم الله ورجعوا خائبين. وكذلك مما يدل على أن " الحيلة " مباحة قول الرسول (ص) : " الحرب خدعة "^(٢).

ومن حيل الأنبياء (عليهم السلام) ، حيلة " إبراهيم " عليه السلام فى تكسيره للأصنام التى كانت تعبد من دون الله حيث جاء على لسانه: "تالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين" فسمعوها منه و " قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم " وحتى يعلمهم " إبراهيم " عليه السلام درسا فى كون الأصنام التى يعبدونها لا تنفع ولا تضر، كسر أصنامهم إلا الصنم الأكبر، وعلق الفأس فى رقبتة ثم خرج، " فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلمهم إليه يرجعون " ، وحينما سألوه عما فعله بأصنامهم " قال بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون "^(٣). ومن حيل الأنبياء كذلك حيلة النبى (ص) فى رفع الحجر الأسود، فحينما انتهى أهل مكة إلى حيث يوضع الحجر من الركن، قالت كل قبيلة: نحن أحق بوضع الحجر، واختلفوا حتى خافوا الفتنة فيما بينهم، فاتفقوا على جعل أول من يدخل من باب شيبة هو الذى يحكم بينهم فكان النبى (ص) هو أول من دخل منه وقالوا هذا الأمين الصادق فقد رضينا بما يقضى بيننا، فقال النبى (ص) : أنا أدعكم كلكم ترفعونه ثم رفع إزاره ووضع الحجر فى وسطه ثم قال: "يأتى من كل ربع من أرباع قريش رجل ثم ارفعوه جميعا، فرفعوه ووضع النبى (ص) فى موضعه وأرضاهم بعمله.

(١) سورة التوبة، الآية ٤٠.

(٢) رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما.

(٣) الآيات من سورة الأنبياء، آية: ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٥.

ومن حيل الخلفاء ما ذكره " المداينى " صاحب كتاب "المكايد والحيل"، لحيلة لعمر بن الخطاب، حيث قال: لما عبر المسلمون الخليج خرج إليهم أهل أرمينية، ومعهم الفيلة فقتلوا المسلمين، وكانت الفيلة تتهمر فى وجه الخيل فتتفر والمسلمون ليس معهم رجالة. فقال عمر ائتونا بخنازير ، فأتوه بها، فقال اضربوها بين يدى الفيلة، فكانت كلمه سمعت صوت الخنازير جفلت وهربت، فتبعهم عسكر المسلمين فقتلوههم وأسروهم. كما ذكر المداينى أيضاً حيلة "المعاوية" ، حيث قال أن " معاوية بن أبى سفيان " أرسل رجلاً إلى الكوفة ينعه، فقبل "على" (رضى الله عنه عنه) إن رجلاً قدم الكوفة ينعى "معاوية"، فقال " على : ما مات، ثم قدم راكب ثان وثالث ينعيه، فقال "على" والله ما مات وما يموت حتى يملك ما تحت قدمى، وكان ذلك قصد "معاوية" ، فصار عامة الناس مع "معاوية: يتقربون إليه، وتفرقت الجموع عن "على" إلى "معاوية" وبقي "على" فى نفر يسير.

ويتناول مؤلف كتاب: "رقائق الحل فى دقائق الحيل" إلى جانب حيل الأنبياء وحيل الخلفاء أيضاً حيلاً للملوك والسلاطين والوزراء والقضاة والفقهاء وغيرهم وبتفضيل كبير منها ما كتب " معاوية" إلى "مروان" لما ورد عليه قتل "عثمان" فقال: " إذا قرأت كتابى هذا فكن كالفهد لا يصطاد إلا غيله ولا يباعد إلا عن حيلة، وكالثعلب لا يغلب إلا روغاناً" ، ومنها ما قيل " لعنتره بن شداد" : أنت أشجع الناس وأشدهم ، قال: لا ، قيل: فلماذا شاع عنك هذا؟ قال: أقدم إذا رأيت الإقدام عزماء وأحجم إذا رأيت الإحجام حزماء، ولا أدخل موضعاً إلا أرى فيه مخرجاً، واعتمد الضعيف الجبان فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب الشجاع فأتى عليه فأقتله.

وهكذا فإن استخدام "الحيلة" أمر شامل بدءاً من "حكمة الله" وهى

عبارة أدق في استخدامها بدلاً من حيلة عندما ينسب العمل إلى الله، ثم مروراً بحيل الأنبياء، وصولاً إلى حيل الخلفاء والملوك والوزراء والقادة والقضاة وغيرهم. والحيلة في أساس عملية الحكم والسياسة لا ينظر إليها على أنها لعبة ذهنية مجردة، بل هي عمل حاذق دقيق ومرهّب، فالخليفة "المعتضد" كان يثور على عماله عندما يستخدمون العنف لاستجواب بعض المتهمين، صارخاً فيهم: "أين حيل الرجال؟" وكاتب "رقائق الحلل" في دقائق الحيل "سرد مئات الأحداث في التاريخ الإسلامي داخلاً في مكنونات الدهاء السياسي العربي، وكشف لنا الأسرار التي تكتنفه مظهرًا لنا بعض الأسباب الخفية لجملة من الأحداث الهامة في التاريخ العربي الإسلامي التي ما تزال حتى الآن غير مفهومة بشكل كاف لنا.

كما كشف لنا ذلك المؤلف عن عدد كبير من التراث السياسي الإسلامي الذي أندثر عدد كبير منه، كمؤلفات "المدايني" مثلاً الذي كتب ما لا يقل عن ٢٣٩ مؤلفاً لم يحفظ منها سوى عدد صغير، و"المدايني" (٢٢٥هـ/٨٤٠م) هو صاحب كتاب "المكايد والحيل"، وكشف لنا أيضاً غيره من المفكرين السياسيين الإسلاميين.

ثالثاً: الفكر السياسي لدى الفرق الإسلامية:

ونأتى هنا بعد عرض فكر فقهاء الإسلام السياسيين، إلى عرض فكر الفرق الإسلامية.

مقدمة في نشأة الفرق الإسلامية:

مما لا شك فيه أن ظهور الإسلام قد أحدث ثورة هائلة - تغييراً جذرياً مس البشرية كلها حيث لم يقتصر على شبه الجزيرة العربية. هذا التغيير زاد من قوته قضاء الإسلام على الإمبراطوريتين العظيمين آنذاك:

الفرس والروم، إلى جانب عدل الإسلام واعتداله وشمولية وعمومية مبادئه، كل هذا جعل من الإسلام قوة جديدة بمبادئ وأفكار جديدة. ذلك أن شمولية الإسلام جعلته لا يترك شاردة ولا واردة في شئون الدنيا والدين إلا أحصاها وحدد لها دوراً في العلاقات الإنسانية، ووضع قواعد واضحة ومحددة لكل نوع من هذه العلاقات (كعلاقة الحاكم بالمحكوم...)، وعلى اعتبار أن الأساس الأول لكل هذه العلاقات في الإسلام هو القرآن والسنة ثم تأتي بعد ذلك مصادر تابعة (الإجماع - القياس - الاجتهاد).

وبصدد علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن هذه العلاقة تقوم على قيم ومبادئ صورت في القرآن هي "العدالة - الشورى - المساواة - الحرية - مساءلة الحاكم..."، وهذه القيم والمبادئ هي أساس أى نظام سياسى إسلامى، وهى قيم ومبادئ عامة حددها القرآن ثم يأتى الرسول "ص" (المشرع الثانى بعد القرآن) ليطبق هذه القيم والمبادئ مدعوماً بمكانته كرسول لله، وبحكمته التى تخرج عن نطاق حكمة أى بشر آخر: "ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى. علمه شديد القوى"^(١). ولقد وضع الرسول (ص) من خلال تطبيقاته وممارسته الكثيرة قواعد الممارسة لتلك القيم والمبادئ - لا نقول نظاماً سياسياً معيناً، وإنما هى ممارسات تسجل وتنقل، وبعدها تخضع لتفسيرات واجتهادات. هذا وطول حياة الرسول (ص) لم يكن هناك خلاف على تطبيق تلك القيم والمبادئ، فالرسول "ص" كان يطبق ما فى القرآن بالإضافة إلى ما يتمتع به من قدرات غير عادية (بوصفه رسول لله) حباه الله بها.

وبوفاة الرسول (ص) لم تكن الصورة متبلورة بصدد ما يكون عليه

(١) سورة النجم، الآيات: ٢، ٣، ٤، ٥.

الحكم (فقد آمن المسلمون بقيادة الرسول "ص" لشئون الدنيا والدين بالصورة التي بعث بها كخاتم للمرسلين)، وكانت هذه الوفاة هي النقطة التي بدأ عندها المسلمون يبحثون عن قيادة - خلافة للرسول (ص)، لا في النبوة وإنما هي خلافة في المحافظة على الرسالة وحمل لواء الإسلام من بعده ومما لاشك فيه أن المجتمع الإسلامي سببت له وفاة الرسول (ص) هزات شديدة كوضع طبيعى، فغياب شخصية فى حجم وكيان خاتم الرسل لابد أن تسبب ذلك. وكان لابد من رد فعل لهذا الحدث من جانب أفراد المجتمع الإسلامى على الأقل لحماية الرسالة، فجاءت فكرة من يخلف الرسول (ص)، ولهذا جاءت كلمات أبى بكر: "أما محمد فقد مضى لسبيله ولا بد لهذا الدين من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله"^(١). فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، فكان الإجماع على هذا الوجه دليلاً على وجوب الخلافة، التى وصفها أحد الفقهاء بقوله: "بأنها نوع من الرياسة العامة فى أمور الدنيا والدين وتتم نيابة عن الرسول(ص)"^(٢).

وهكذا كانت "الخلافة" أولى القضايا التى فتحها المسلمون بعد وفاة الرسول (ص)، ومارسوا حولها الجدل والنقاش ولجئوا فيها إلى الاجتهاد. ثم إن ما استقروا عليه يومئذ من تنصيب "أبى بكر" خليفة عليهم لم يكن خاتمة لجدلهم حولها وصراع البعض الذى شب بسببها. بل ظلت بؤرة للنزاع والصراع من ذلك التاريخ. كما أن الصراع حولها لم يقف عند حد الجدل الفكرى بل جرد المسلمون سيوفهم كى تحسم خلافاتهم فيها (حال خروج الخوارج على خليفة المسلمين على بن أبى طالب)، حتى ليصح لنا القول إن هذه السيوف لم تسل فى قضية من القضايا مثلما

(١) وردت هذه العبارة فى مرجع: الشهرستانى، نهاية الإقدام، بغداد، مكتبة المثنى، ص ٤٨٩.

(٢) انظر: الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق. ص ١٥.

سلت وجردت في الصراع على الخلافة والحكم. فالخلافات بين المسلمين بدأت بعد الرسول (ص) في السياسة وليست في الدين، وتركزت الخلافات وما أدت إليه من صراع في موضوع الحكم في كونها صراعات سياسية، فلم يختلفوا في أصول العقيدة الإسلامية، وحتى الخلاف الذي حدث حول الزكاة على عهد "أبي بكر" والذي أدى إلى "حروب الردة" كان هذا الخلاف سياسياً لا دينياً، لرفض بعض القبائل التي تدين بالإسلام الانصياع لما حدث في "المدينة" من نقل سلطة الرسول (ص) الزمنية إلى أبي بكر، فرفضوا دفع الزكاة فحاربهم "أبو بكر" عليها^(١).

هذا ولم تظهر في عهد "أبي بكر الصديق"، كما لم تظهر في خلافة "عمر بن الخطاب" تغييرات سياسية ذات شأن، فكان الأمر قاصراً على تأصيل السلوك برده إلى قواعد القرآن والسنة، بجانب انشغال المسلمين في عهديهما بنشر الدعوة وتثبيت قواعد المجتمع الإسلامي، وقرب عهديهما من الرسول (ص). الأمر الذي أدى إلى احتجاب الآراء ذات الصبغة السياسية عن الظهور^(٢).

أما في عهد "عثمان بن عفان" وبعد أن تحول المجتمع الإسلامي من مجتمع محدود النطاق إلى إمبراطورية عالمية، وما صاحب ذلك من انتماء العديد من الأجناس إليها، حيث ظهر جيل جديد نتيجة للفتوحات الواسعة وامتداد أطراف الإمبراطورية، لم يكن في نفس الدرجة التي كلن عليها الجيل الأول في حمل عبء البناء وإقامة المجتمع المسلم، ولم يكن في نفس الدرجة في التميز بقوة الإيمان والفهم الصحيح لجوهر العقيدة الإسلامية، والاستعداد التام لإخضاع النفس لقواعد القرآن والسنة،

(١) انظر: د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، ضمن سلسلة دار الهلال، العدد ٣٨٩، ١٩٨٣، ص ٧، ص ٨، ص ٨٣، ص ٨٤.

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ٩٠.

فظهرت فيه المطامع الفردية وبعثت فيه العصبية للأجناس والأقوام، بل وللقبائل والجماعات. على أننا نقرر هنا أن غالبية من ظهرت فيهم هذه الصفات كانوا من أهل الأقاليم التي دخلت حديثاً في الإسلام، أما عاصمة الخلافة وما حولها فقد كان التغير فيها محدوداً إلى مدى بعيد. وقد كان من نتيجة ذلك كله أن بدأت كل جماعة من المسلمين تنظر لنفسها في محاولة للمطابقة بين المثل الأعلى للنظام السياسي في عهد كل من "أبي بكر" و "عمر"، وبين الواقع الذي كان في عهد "عثمان". ولاشك أنه حدث اختلاف بين الأمرين أدى إلى أن تكون كل طائفة لنفسها آراء خاصة في المسائل السياسية. وقد تحولت بعض هذه الآراء - فيما بعد - فأصبحت جزءاً من آراء الفرق السياسية^(١). وينبغي أن نقرر هنا أيضاً أن هذه الآراء قد نشأت نتيجة لإقرار الإسلام مبدأ الحرية وخاصة الحرية السياسية، والحرية الفكرية، بجانب تفويض الأمر إلى الأمة فيما يتعلق بتفاصيل الحكم وتحديد بعض نواحيه الشكلية وهذه الآراء نلخصها فيما يلي^(٢):-

أولاً: المطالبة بخلع (عزل) الولاة:

ففي عهد "عثمان بن عفان" انتشرت ظاهرة المطالبة بعزل الولاة، وتكررت في أكثر من ولاية، وكان "عثمان بن عفان" يستجيب للمطالبة الناس بعزل الولاة ويولي آخرين، حتى امتد الأمر من الولاة إلى الخليفة ذاته. فطالبه الثائرون عليه بأن يخلع نفسه من الخلافة (وهم قلة) فلما لم يتحقق لهم ذلك حاصروه وتسوروا عليه بيته وقتلوه لأمأخذ نسبوها إليه فكان أول ضحايا سياسته هذه.

(١) راجع فيما تقدم، نفس المرجع السابق، ص ٩١، ص ٩٢.

(٢) راجع بصدد هذه الآراء: د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٥ وما بعدها.

ثانياً: العصبية:

وهذه العصبية بعثت (كما تقدم) نتيجة لاتساع الإمبراطورية الإسلامية وانتماء العديد من الأجناس إليها، وكانت من وراء طلب "معاوية بن أبي سفيان" لدم "عثمان"، وخروجه على خليفة المسلمين "على بن أبي طالب"، بل ولقد تأصلت تلك العصبية منذ تولى "معاوية" الخلافة. كما كانت النزاعات الناتجة عن العصبية في دورها المبكر نزاعاً حول الأشخاص، ولم يكن هذا النزاع دفاعاً عن مذهب أو عقيدة.

ثالثاً : آراء (ابن سبأ):

و"ابن سبأ" هذا يهودى من أهل اليمن، اعتنق الإسلام - أو على الأقل تظاهر باعتناقه للإسلام - وبدأ يطوف الأمصار الإسلامية مبشراً بآراء له في الخلافة والنبوة وغيرها. وهو ممن شغل الناس بأمور تشكك في دينهم، ولعل انتصار الإسلام والمسلمين في مواطن القتال كلها قد ولد في نفس "ابن سبأ" من الحقد والحسد ما جعله يتلمس للإسلام الزوال بالدس والوقيعه، فاصطنع الإسلام وهو يضمر الكيد له^(١).

وتتلخص آراء "ابن سبأ" في ثلاثة أمور^(٢) كان لها الأثر البالغ في

(١) ذلك هو: عبد الله بن وهب بن سبأ الذى ادعى البعض (كأمثال طه حسين - فى كتابه الفتنة الكبرى - الذى يعرض الشبهة ولا يرد عليها) أنه شخصية خرافية وهمية خلقها المجتمع السنى لمحاربة التشيع، والرد على هذا الإدعاء حين. ذلك أن الشيعة الأوائل كتب عنهم الطبرى فى القرن الثالث الهجرى فى تاريخه وضمنه فرقة " السبئية" فى فصل مستقل كفرقة، ولها زعيم هو "ابن سبأ". بل إن الشيعة الأوائل كذلك لهم كتب موقفة مثل كتاب "فرق الشيعة" للنوختى الذى تكلم عن "ابن سبأ" وفرقة "السبئية" كفرقة من فرق الشيعة، انظر: النوختى، فرق الشيعة، طبعة النجف، ١٩٣٦م.

(٢) انظر مقدمة كتاب: مقالات الإسلاميين للأشعرى، تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص ١١.

نشأة فرقة الشيعة: أولهما: كان هو أول من أحدث القول بوصية الرسول (ص) "علي بن أبي طالب" بالإمامة. ثانيهما: أنه أول من أحدث القول برجعة الرسول (ص) بعد موته مستشهدا بقوله تعالى: "إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد"^(١)، كما قال برجعة "علي بن أبي طالب" أيضا. ثالثهما: كان أول من أحدث القول بأن عليا لم يقتل، وأنه لا يزال حياً وأنه يسكن السحاب، وأن الرعد صوته، وأن البرق سوطه، وأن فيه جزءاً إلهياً، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً. وأكثر هذه القضايا مأخوذة عن اليهودية التي كان يتعارفها قومه. وعن هذه الآراء "لابن سبأ" جاءت فرق الشيعة. كما أن "ابن سبأ" هذا، هو الذي أثار الفتنة في عهد أمير المؤمنين "عثمان بن عفان" حتى قتل الخليفة "عثمان"، ولقد كان "لابن سبأ" أتباع كثيرون في معظم الأقطار ولذلك كثر أتباع الشيعة^(٢).

بداية ظهور الفرق الإسلامية:

وهذه الآراء السياسية التي نشأت في الفترة الأخيرة من خلافة "عثمان" لم تعد أن تكون مجرد آراء فردية (وجهات نظر فردية)، يقتنع بها بعض الناس فلا تجاوزهم وإن عملوا على نشرها. ولم يبدأ ظهور الفرق الإسلامية في عصر "عثمان"، بل بدأ بعد ست سنوات من خلافة "علي بن أبي طالب"، بخروج "معاوية" عليه، وسبب هذا الخروج هو مقتل "عثمان"، حيث رأى "معاوية" أن علياً قد قصر في المطالبة بدم "عثمان" (أي قصر في توقيع عقوبة القصاص على قتلة عثمان)، وتبعاً لذلك لم يعلن "معاوية" بيعته "علي" (فصارت بيعة معلقة)، وامتنع عن إنفاذ أوامره

(١) سورة القصص، الآية ٨٥.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن السبئية ارجع إلى: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٧١، ج ١، ص ٤١.

"على" (خليفة المسلمين" فى الشام. ورأى "على" أن "معاوية" ومن معه من أهل الشام بغاة خارجون عليه - فهو الخليفة الذى بايعه المسلمون فى جميع الأقطار الإسلامية - ولذلك قرر "على" أن يخضعهم له ليلتزموا بما أجمع عليه غالبية المسلمين، وهكذا كانت الحرب بين "على" خليفة المسلمين، و"معاوية" والى الشام. فمن ناحية رأى معاوية القصاص قبل البيعة "لعلى" ، وأنه هو ولى الدم لقرابته من "عثمان" ، فقرر أن يطبق هو حكم القصاص على القتلة، وكان معظمهم بين الحجاز والعراق (خارج ولايته)، مستندا إلى قوله تعالى : "ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً" ^(١). ومن ناحية أخرى رأى "على" أن ذلك افتتات على سلطاته، وخروج على بيعته، فرأى تطبيق أحكام البغى بمحاربة الباغين وكفهم ولو بالقوة عملا بقوله تعالى: "فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى إلى أمر الله" ^(٢).

واقعة التحكيم:

ونعرض هنا فى عجالة لواقعة التحكيم لما لها من أهمية بالغة بصدد نشأة الفرق الإسلامية، وذلك من خلال ما أثارته تلك الواقعة من أمور كانت فى مجملها سببا مباشرا من أسباب نشأة الفرق الإسلامية، وتتمثل تلك الأمور التى أثارته واقعة التحكيم فى أمرين رئيسيين هما: أولا: ما يتعلق بموضوع الخلاف بين "على" (الخليفة) ، وبين "معاوية" (والى الشام) والذى كان سبب الحرب فيما بينهما. ثانيا: ما يتعلق بشرعية

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٢) سورة الحجرات ، الآية ٩. راجع فيما تقدم: د. الرئيس، المرجع السابق، ص ٤١. وكذلك: د.العوا، المرجع السابق، ص ١٠٠، ولمزيد من التفصيل بشأن الفرق الإسلامية بصفة عامة انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربى ببيروت، ١٩٣٦.

"على بن أبى طالب" كخليفة آنذاك.

أما عن الأمر الأول، والذي يتعلق بموضوع الخلاف بين "على" و"معاوية": فإن "أبا موسى الأشعري" و"عمرو بن العاص" لم يكونا مفوضين للحكم فى قضية الخلافة بين "على" و"معاوية"، ومن أحق منهما بالخلافة. ذلك أن الخلاف بينهما (كما تقدم) كان يدور حول مدى وجوب البيعة "لعلى" من قبل "معاوية" قبل توقيع القصاص على قتلة "عثمان"، وليس هذا من شأن الخلافة فى شئ، فقد بويغ "على" بالخلافة من كافة الأقطار الإسلامية، وتم الإجماع على ذلك. من هنا فإننا نرفض تلك الرواية بصدد واقعة التحكيم القائلة بأن الحكمين (أبا موسى وعمرا) قد عزل كلا من "على" و"معاوية" من الخلافة. فمن ناحية عزل "معاوية": من أى شئ يعزل وهو أصلا لم يول على الشام من قبل "على"، (الخليفة). لقد كان "معاوية" واليا على الشام نائبا عن "عمر بن الخطاب"، ثم تولى "عثمان" الخلافة وأقر معاوية على ولايته للشام، ثم تولى "على" الخلافة، ولم يقر ولاية "معاوية" على الشام ففقد "معاوية" بذلك إقرار الخليفة بولايته. ومن ناحية أخرى نرفض كذلك ما يقال عن عدم فقه "عمرو" و"أبى موسى" موضوع النزاع، وكذلك خديعة "عمرو" "لأبى موسى" فضلا من سب كل منهما الآخر - فهذه تجاوزات على صحابة رسول الله (ص) غير مقبولة. ومما يؤكد هذا الأمر أن هذه الرواية التى حفلت بها كتب التاريخ عن واقعة التحكيم جاءت فى نصوص لا سند لها بين علماء السنة، والتى لا يميز أصحابها بين الروايات صحيحها وسقيمها^(١)، فالحكمان لما لم يوفقا فى التحكيم فى هذا الخلاف بين خليفة المسلمين "على" و"معاوية" الخارج عليه، اتفقا على رد الأمر إلى هؤلاء النفر

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: القاضى أبى بكر بن العربى، العواصم من القواصم، المكتبة العلمية ببيروت، ١٩٨٥، من ص ١٧٢ إلى ص ١٧٦.

الذين توفى رسول الله (ص) وهو عنهم راض.

أما عن الأمر الثانى، والذى يتعلق بشرعية "على" كخليفة للمسلمين، فإن "معاوية" لم يكن مدعيا للخلافة، ولا منكرا حق "على" فيها، وإنما كان ممتنعا عن بيعة "على" وعن تنفيذ أوامره فى الشام، حيث كان "معاوية" مسيطرا سيطرة فعلية على الشام بحكم بقاءه واليا عليه زهاء عشرين سنة بجانب حجته فى أنه ولى الدم. من هنا عد "معاوية" ومن وافقه من أهل الشام خارجين على خليفة المسلمين "على"، وهكذا فإن واقعة التحكيم لم تمس شرعية "على" فى خلافته فهو الخليفة (الحاكم) فى جميع الأقطار الإسلامية بما فيها الشام، ولقد وافق "على بن أبى طالب" على التحكيم (بعد رفضه) تحت ضغط صحابته حقنا لدماء المسلمين. وقرار التحكيم بواسطة الحكيم (عمرو وأبى موسى) برد الأمر إلى أولئك النفر لم ينفذ على الإطلاق^(١).

الفكر السياسى لدى الفرق الإسلامية المختلفة:

وهنا نوضح منذ البداية بصدد الفرق الإسلامية: أن الفرقة الغالبة التى تمثل جماعة المسلمين هى فرقة "أهل السنة والجماعة"، فهى تعد أضخم فرقة إسلامية وما دونها فرق صغيرة متفرقة أعظمها شأنًا لا يعتد به بجوارها، حتى أنه إذا ذكرت عبارة "جماعة المسلمين" فإنه يقصد بها "أهل السنة والجماعة". وتعد مسألة "الخلافة" (كما تقدم) جوهر الخلاف وأصله بين فرقة "أهل السنة والجماعة" وأغلب الفرق الخارجة عليها. ذلك أن الأمر لم يخل بالنسبة للفرق الأخرى فى مواجهة "أهل السنة والجماعة"

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. العوا، المرجع السابق، من ص ١٠٢ إلى ص ١١٢، وكذلك د. الرئيس، المرجع السابق، من ص ٤١ إلى ص ٤٨، وكذلك: د. مصطفى حلمى، نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٧، من ص ١٥١، إلى ص ١٥٦.

من اختلاف حول مسألة سياسية ولو بطريقة مباشرة، حيث سنعرض لاختلاف هذه الفرق مع فرقة "أهل السنة والجماعة" حول علاقة الحاكم بالمحكومين، ومسألة مقاومة الحاكم إن جار والخروج عليه من جانب المحكومين، وكل هذا يقتضى منا عرض الخطوط الرئيسية لفكر هذه الفرق، كل فرقة على حدة ونخص بالذات الفرق السياسية (الخوارج والشيعية)، و"المعتزلة" كفرقة غير سياسية ولكنها قدمت فكرا بشأن شرعية الحاكم. ثم نعرض بعد ذلك للفرقة الغالبة التي تمثل جمهور المسلمين وهى فرقة "أهل السنة والجماعة".

أولاً: فكر الخوارج:

لقد اختلف "الخوارج" مع "الجماعة" (جماعة المسلمين) وخرجوا عليها بسبب مسألة "الخلافة" واختلاف وجهة النظر فيها، وذهبوا بدورهم فرقا متعددة، ولكنهم ظلوا جميعا متفقين فى رأيهم عن الخلافة وعن مقاومة الحاكم الجائر - من وجهة نظرهم - حتى لو أدى هذا إلى هلاكهم، فقد كانت البداوة هى الغالبة على فكرهم حيث لم يتأثروا كغيرهم من الفرق الإسلامية الخارجة على "الجماعة" بالفلسفة اليونانية أو بثقافة الفرس، فراحوا يثيرون ويموتون دفاعا عن مبادئهم، والتي فى مقدمتها وجوب الخروج على السلطان الجائر جهارا ولو كان هلاك الجماعة الخارجة محققا، لأن واجب النهى عن المنكر الذى يكلف به المسلم يقضى بذلك^(١).

و "الخوارج" تاريخيا هم أول الفرق الإسلامية الخارجة عن "الجماعة"، فعلى أثر قرار الحكمين (فى واقعة التحكيم) برد الأمر إلى نفر

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ص ٤٢، ص ٤٣. وكذلك لنفس المؤلف: مشروع دستور إسلامى للدولة المصرية، مرجع سابق، ص ١٤٤، ص ١٤٥.

معينين، ثم عدم تنفيذ قرار التحكيم. كل ذلك كان سببا في أن طائفة من جيش "على" فوجئت بهذا الأمر، وقد كان ظنهم أن قرار الحكيم سيكون في صالح "على" وبذلك يحققون أمرين: أولهما: نصرا في القتال، وهو الذى دفع جيش "معاوية" إلى طلب التحكيم. ثانيهما: نصرا في القضاء، إذ يقرر أن الحق مع الخليفة، وأن محاربة الخليفة لهم كانت باعتبارهم بغاة خارجين على الحاكم الشرعى "على". فلما جاء القرار على غير ما ظنوا وأرادوا أعلنوا رفضهم لمبدأ قبول التحكيم أصلا. حيث قالوا: "لا حكم إلا لله"^(١)، مقررين أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال، وأن الله قد حكم فى الفئة الباغية بقتالها حتى تفتى إلى أمره: "فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفتى إلى أمر الله"^(٢). وهؤلاء القوم الذين رفضوا قرار التحكيم، هم الذين ألحوا على "على" بقبول التحكيم، ففى بادئ الأمر كان "على" لا يرى قبول التحكيم، ولم يقبله قائلا بأنها المكيدة عندما رفع جيش "معاوية" المصحف طالبين التحكيم، ونزولا على إرادة أنصاره وجنده قبل "على" التحكيم منعا لإراقة المزيد من دماء المسلمين، ثم ما كان منهم إلا أن خرجوا على الفريقين جميعا (على ومعاوية) - أى خرجوا على الأمة، وتحيزوا بمكان يسمى "النهروان" وجرت بينهم وبين "على" محاولات لعودتهم إلى حظيرة الجماعة فأبوا (أو أبى كثير منهم) وعاثوا فى الأرض فسادا يقتلون وينهبون أموال المسلمين، مستحلين دماءهم وأموالهم بزعم أن من خالفهم ليس بمسلم. وانتهى الأمر بهم مع "على" إلى أن قاتلهم فهزمهم هزيمة نكراء، ولكنهم بيتوا لقتله هو و "عمرو" و "معاوية"

(١) وتلك العبارة مأخوذة من قوله تعالى: "إن الحكم إلا لله"، سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٩.

فقتلوا عليا وأخطئوا "معاوية" و " عمرا "(١).

من هنا فإن هذه الفرقة (الخوارج) بناء على فهمها الخاطئ قد أخطأت كثيرا في حق الأمة كخطأ ناتج عن جهالة - عن سوء نية - فارتكبوا كثيرا من المنكرات، وعلى قممها تلك الفتنة التي أحدثوها، كما أحدثوا فوضى وتفرقا للجماعة. بل وأدى هذا إلى تفرق "الخوارج" أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة، ترى كل منها أنها تسعى لإقرار حكم الله في الأرض، فشعارهم جميعا " لاحكم إلا الله". وهذا الشعار حين أكثروا قوله في المسجد "لعلي" قال: " كلمة حق أريد بها باطل. لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئ ما دامت أيديكم معنا"، كما كان " على" يرد عليهم بصدد آية: "إن الحكم إلا لله"(٢) بآية أخرى: " ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"(٣). وفي قوله: " كلمة حق أريد باطل"، كان الباطل الذي يريده الخوارج هو نسبتهم "عليا" إلى الكفر، واستحلالهم الخروج عليه مما أدى إلى كثير من المظالم التي استباحوها(٤).

وبعد أن هزمهم "علي"، استعادوا جمع شتاتهم وخرجوا غلى الحكم الأموي فالعباسي، وكانوا مصدر متاعب لهما استمرت فترة طويلة من التاريخ وتفرقوا إلى فرق كثيرة (كما تقدم) ، لم يكن يجمع بينها سوى اعتناقهم مبدئين:

(١) راجع فيما تقدم: د. العوا، المرجع السابق، من ص ١١١ إلى ص ١١٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٤) انظر: د. العوا، المرجع السابق، ص ١١٣. ود. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ١٦٤.

أولهما: الحكم العام على الأئمة بالكفر، فكانوا يتولون "أبا بكر" و"عمر"، ويتولون "عثمان" صدر خلافته ثم يتبرعون منه ببقية عهده، ويتولون "علياً" إلى أن قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرعون منه ويذبذونه بل ويكفرونه.

ثانيهما: وجوب الخروج على الحاكم الجائر وذلك عندهم فرض لا يحل تركه، ولا يشترطون عدداً ولا غلبة الظن أنهم قادرون على تغيير المنكر. بل كل قادر - عندهم - يلزمه الخروج ولو كان وحده وسواء أظن أن خروجه يؤدي إلى النتيجة المرجوة أم لا.

وهكذا فإن هؤلاء القوم الخارجين على "الجماعة"، والذين يمجدهم المستشرقون ويعتبرونهم مقاييس لدرجة حرارة الجماهير. هم الذين أحدثوا الفتنة بتعصبهم الذي ساد مناقشاتهم وجدلهم، وهم الذين تحيزوا إلى جانب فكرة واحدة. وكذبهم أحياناً على الرسول (ص) لإيجاد الدليل على مزاعمهم، مع تمسكهم بظواهر القرآن دون تجاوزه إلى المقصد والمرمى. هؤلاء القوم دون غيرهم راح فقهاء الجماعة (التي عرفت فيما بعد بأهل السنة والجماعة) يتصدون لهم كفتنة خارجة عن الجماعة، ويقولون بوجوب قتالهم تحت مسمى فقهي هو: "قتال أهل البغي"^(١).

فكر الأباضية:

انقسم الخوارج (كما تقدم) إلى أكثر من عشرين فرقة منها: الأزارقة والصفورية والبهسية والنجدات... الخ، وكلها بادت. ويذهب فريق من المؤرخين والمستشرقين إلى اعتبار "الأباضية" إحدى فرق الخوارج، بينما تنكر كتب فقهاءهم صلتهم بهؤلاء، ويرجع أمر إنكار فقهاء الأباضية لصلتهم بالخوارج إلى اختلافهم مع الخوارج في كون الخوارج يكفرون

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٧٥.

المسلم مرتكب الكبيرة ويخرجونه من الملة، واستباحتهم لدماء وأموال المسلمين المخالفين لهم. أما بصدد قضية "الخلافة" فإن فقهاء الأباضية يلتقون مع الخوارج على رأى واحد^(١).

فالخوارج الذين أنكروا التحكيم على "على" - على نحو ما تقدم - راحوا يبايعون "عبد الله بن وهب الراسبي" خليفة لهم بعد خروجهم على "على" وحزبهم معه، ورفعوا شعار "قبلت الدنيا ولا حكم إلا الله". وهنا تلتقى الأباضية مع الخوارج فى رفضهم المشترك للتحكيم، والدعوة إلى إمامة المسلمين عن طريق حرية الاختيار، والكفاءة الشرعية لهذا المنصب بين المسلمين جميعاً، كما يلتقون فى وجوب الخروج على الحاكم الجائر ولكن بدرجات متفاوتة.

والذى بلور الفكر الأباضى هو "عبد الله بن أباض" وهو تابعى عاصر "معاوية"، وتوفى فى أواخر عصر "عبد الملك بن مروان"، وجاءت تسمية ذلك المذهب من طرف الأمويين ونسبوه إلى "عبد الله بن أباض". وتظهر آراء المذهب الأباضى وموقفه من الخوارج من تلك الرسالة التى أرسل بها "عبد الله بن أباض" إلى "عبد الملك بن مروان"^(٢)، وفى هذه الرسالة استكرر "ابن أباض" الغلو فى الدين والدنيا، فمن ناحية راح يتبرأ من تفريط بنى أمية فى حق كتاب الله وترك حكمه. ومن ناحية أخرى تبرأ من الغلو والإفراط فى الأحكام، كما فعل "ابن الأزرق" (زعيم فرقة الأزارقة الخارجة) الذى حكم على مرتكب الكبيرة بالشرك الأكبر واستحل دماء المسلمين وأموالهم. كما أوضح هنا موقف الأباضية بأنها

(١) راجع فى هذا الشأن: بكير بن سعيد أعوش، دراسات إسلامية فى الأصول الأباضية ص ١١٦. وانظر كذلك: على يحيى معمر، الأباضية مذهب إسلامى معتدل، ص ١٩.

(٢) انظر: بكير بن سعيد، المرجع السابق، من ص ٢٣ إلى ص ٢٦.

تحكم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة لا بكفر الخروج من الملة، ولا تستحل دماء المسلمين وأموالهم ولا تخرجهم من ملة الإسلام^(١).

من هنا وعلى ضوء ما تقدم نستطيع التمييز بصدد الخروج عن جماعة المسلمين بين الخروج السياسى والخروج الدينى، فالخروج بمدلوله الدينى هو الذي يمثله "الأزارقة" الذين أثبتوا وأقروا الشرك للمسلمين العصاة، واستحلوا دماءهم وأموالهم فخرجوا بذلك على الجماعة، وهو خروج بالعقيدة والعمل، أما الخروج بمدلوله السياسى فهو الذى يمثله "الأباضية" الذين لا يستحلون دماء وأموال عصاة المسلمين، حيث إن كبائرهم كالزنا وشرب الخمر، لا تخرجهم من ملة الإسلام فهم - عندهم - موحدون (أى يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله). وتبعاً لذلك تعد "الأباضية" أعداء فرق الخوارج وأقربهم إلى " أهل السنة والجماعة". فهم يعترفون بالقرآن والسنة مصدريين للعلم، ويصرّون على أن القدوة الحسنة بعد النبى (ص) تكون فى " أبى بكر " و "عمر" ، ويتولون "عثمان" صدر خلافته ثم يتبرعون منه بقية عهده (كفر نعمة - لا كفر خروج من الملة)، وكذلك "على" يتولونه قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرعون منه على ذلك النحو^(٢).

هذا ويتركز فكر " الأباضية" السياسى حول مسألة مقاومة الحاكم الجائر، وهم هنا يلتقون مع باقى فرق الخوارج - على نحو ما تقدم - إلا أنهم يختلفون عن غيرهم من فرق الخوارج فى الخروج حسب الظروف المحيطة بهم، فعندهم - يعتبر الخروج على الإمام الجائر ليس واجبا بنفس الدرجة كما عند فرق الخوارج الأخرى، وليس ممنوعا كما تقول

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٠، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥، ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: سالم بن حمد بن سليمان الحارثى، العقود الفضية فى أصول الأباضية، ١٩٨٣، ص ٢٨٥.

الأشاعرة، وإنما هو جائز، ويترجح استحسان الخروج إذا غلب الظن على نجاحه، ويستحسن البقاء تحت الحكم الظالم إذا غلب الظن على عدم نجاح الخروج، أو خيف أن يؤدي إلى مضرة تلحق المسلمين أو تضعف قوتهم على الأعداء في أي مكان من بلاد الإسلام^(١). من هنا وفي سبيل تحقيق إمامة الأباضية فإن هناك مراحل تمر بها من الكتمان إلى الدفاع إلى الشرا إلى الظهور وإقامة إمامة الأباضية، وهي كما يلي^(٢):-

إمامة "الكتمان" :

وهي تكون في فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة - من وجهة نظرهم- وهي إمامة تتم سرا (أو ما نسميه اليوم بالتنظيم السري)، ويكون على رأسها شخص مسئول هو إمام هذه المرحلة، وهو ليس مكلف بالظهور في فترة معينة (ويستمر في هذه المرحلة فترة قد تطول أو تقصر)، وهو غير مكلف أيضا برفع سيف أو القيام بثورة، وإنما يكون مكلفا بتربية الرجال في السر، حال "عبد الله بن إمام" في عهد الدولة الأموية.

إمامة "الدفاع" :

وهي إمامة تعتبر وليدة ظروف تفاجأ بها الدعوة الأباضية، فتلجأ إلى اختيار إمام يقود الجماعة في معاركهم للدفاع عن الأراضي التي بحوزتهم، ومن ثم فهي تتم أيضا في فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة (عندهم)، فإذا استبد الحاكم وراح يستبيح حرمة المسلمين

(١) انظر: بكير بن سعيد، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) راجع بصدد هذه المراحل: مهدي طالب هاشم، الحركة الأباضية في المشرق العربي، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٧، من ص ٢٩٠ إلى ص ٣٠١.

المؤمنين، فلا بد من السعى لإقامة إمامة "الدفاع" لتحاربه، ثم بعد الحرب إما العودة إلى إمامة الكتمان أو إلى بيعة الظهور.

إمامة "الشرا"

ومصطلح "الشرا" أطلق على الخوارج عامة، ومع ذلك فإن هذا المصطلح ذو معنى أكثر عمقا وتمييزا لدى الأباضية، فعندهم إذا لم يتمكن المسلمون الملتزمون من امتلاك السلطة، فلا بد لهم من مشاغبة السلطة الجائرة، وهنا تأتي "إمامة الشرا" والتي لها شروط قاسية وتأخذ طابعا عقائديا، ولعل من أهم خصائصها: الموت في ساحة المعركة فلا يجوز للإمام الشاري الهرب أو التخلي عن ميدان المعركة حتى ينتصر أو يقتل في سبيل الله. وسموا "شرا" لأنهم باعوا أنفسهم لله، ويشترط - عندهم - أن يكون الشرا أربعين رجلا يعملون بقدر ما يرهبون السلطة الظالمة.

إمامة "الظهور"

وهذا النوع من الإمامة هو تتويج للمساعي والجهود الثلاثة السابقة (إمامة "الكتمان" و "الدفاع" و "الشرا")، بل هي الهدف الذي يقا تل ويستشهد في سبيله "الأباضية" سواء أكان ذلك في مرحلة إمامة الدفاع أو إمامة "الشرا"، وعند انتصار هؤلاء الأئمة تسمى هذه المرحلة إمامة "الظهور"، وهي تعنى قيام حكومة أباضية تحكم وفقا لتعاليم المذهب الأباضي، وهي (من وجهة نظرهم) مرحلة يقام فيها نظام سياسى إسلامى يستند إلى قيمة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كقيمة إسلامية عليا، واختيار إمام الظهور مرهون بانتصارهم على السلطة المستبدة، كما أن إمامة "الظهور" واجبة، والوجوب يفيد السعى والكفاح لإقامة مثل هذه الإمامة.

وهكذا فإن الأباضية بصدد "مقاومة الجور" و "الخروج على الحاكم

الجائر" ، نجدها أكثر نضجا من باقى فرق الخوارج ("كالأزارقة" و"النجيدات" ..) الذين لا يعرفون المرونة السياسية، فيقررون الخروج على الحاكم مهما كلفهم الأمر، ومهما كانت النتائج. أما " الأباضية" فقد اشترطت شروطا للقيام بالثورة فإذا غلب الظن بعدم نجاحها يستحسن البقاء تحت الحكم الظالم كما تقدم. وبصدد إمامة " الظهور" تضع "الأباضية" شروطا ثلاثة لقيامها أولها: وجوب توفر قوة أهل الدعوة فى الإمام. ثانيها: أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلا أحرارا. ثالثها: أن يكون فيهم ستة رجال فصاعدا أهل علم.

ثانيا: فكر " الشيعة " :

ونشأت هذه الفرقة هى الأخرى وليدة اختلاف وجهات النظر حول مسألة "الخلافة". فلقد كان جوهر الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المسلمين ينحصر فى مسألة لمن تكون الخلافة؟، فكان أساس التشيع الاعتقاد بأن "عليا" وذريته أحق الناس بالخلافة، ثم إن هذه الفرقة الخارجة على الجماعة (سياسيا) كانت ترى أن الخلافة (الإمامة) ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة. بل هى ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون الإمام معصوما من الكبائر والصغائر، وأن "عليا" هو الذى عينه النبي (ص)^(١).

ولقد راحت الشيعة تقول بفضل "على" وعصمته إلى حد أنهم رفعوه إلى مرتبة أسمى من مرتبة البشر، يقول "ابن أبى الحديد" فى شرحه على نهج البلاغة (وهو شيعى معتدل): " إن عليا أفضل الخلق فى الآخرة وأعلام منزلة فى الجنة، وأفضل الخلق فى الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل من عاداه أو حاربه أو بغضه فإنه عدو الله سبحانه

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ، ص ١٧٥، ص ١٧٦.

وتعالى وخالد في النار مع الكفار.. والحاصل أنا لم نجعل بينه وبين النبي (ص) إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه". ويقول "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل": "إن من الشيعة من قال أنه حل في "علي" جزء إلهي واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب... وبه كان يحارب الكفار... وأن الرعد صوته والبرق تبسمه...". ثم إن فرقة من فرق الشيعة قد غالت في ذلك إلى حد أن فقههم يدور كله حول الإمام وصفاته حتى سمو "بالإمامية" نسبة إلى الإمام. ولو أنك تصفحت كتاب "أصول الكافي" لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨هـ وهو من أئمة الشيعة وحججهم في الفقه، لاحظت أن الكلام عن الإمام يدور كله حول رفع الإمام فوق مرتبة البشر حيث يقول: "فالأئمة شهداء الله على خلقه، وهم الهداة، ولادة أمر الله وخزنة علمه، هم نور الله عز وجل..، وهم معدن العلم وورثته فهم الذين ورثوا علم النبي وغيره من الأنبياء..، وليس شيء في أيدي الناس من الحق إلا ما يخرج من عند الأئمة، وإن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل، وإن الأرض كلها للإمام". ويقول صاحب كتاب "أصول الكافي" في باب جامع لفضل الإمام وصفاته: "إن الإمامة أجل قدرا وأعظم شأنًا... وأبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بأرائهم ويقيموا إماما باختيارهم، إن الإمامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة... حتى ورثها النبي (ص).. فهي في ولد 'علي' عليه السلام خاصة إلى يوم القيامة إذ لا نبي بعد محمد (ص).. إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (ص) ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين... إن العبد إذا اختاره الله لأمر عبادته... فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد أمن من الخطأ والزلل والعتار"^(١). وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أنه عند قيام

(١) نقلا عن: د. محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ==

الثورة الإسلامية الشيعية في إيران سنة ١٩٧٩م، أعلنت في دستورها الصادر سنة ١٩٧٩م أنها تقوم على مذهب الإمامية الأثنا عشرية، وأن هذا الدستور مؤقت لحين ظهور الإمام الثاني عشر (الإمام الغائب)، وإلى حين عودته يتولى الأمر الفقيه، وهو ما يسمى عندهم "بولاية الفقيه"، وأن الفقيه معصوم لا يخطئ. بل إن الخميني (المرجع الأعلى للشريعة في إيران - الفقيه آنذاك) راح يصف تلك الولاية للفقيه بأنها كولاية القيم على القصر^(١).

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الشيعة يرتبطون في مذهبهم بمسألة وجدانية عاطفية هي حب آل البيت. ولقد كان التطور التاريخي الذي أدى إلى تميزهم أبداً من الخوارج، فحتى تتأصل تلك العاطفة وترد إلى أصول يقبلها الرأي العام بين جماهير المسلمين، فإن ذلك كله استغرق زمناً ليظهر المذهب الشيعي كما نعرفه اليوم. فقد بدأ تميزهم حين بقي فريق من جيش "علي" معه بعد انفصال الخوارج. وعبروا عن تأييدهم "علي" بعد قرار الحكمين بقول قائل منهم: "في أعناقنا بيعة ثانية. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت". لكن هذه البيعة أو تلك "الموالة" لم تكن كافية لظهور الشيعة. بل لقد ساهم في ذلك عاملان:

أولهما: تلك الحوادث التاريخية التي أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لآل البيت (فقد اغتيل "علي" وقتل، كما تنازل "الحسن" ولده الأكبر عن الخلافة "لمعاوية"، وقد قتل "الحسن" مسموماً، وكذلك تلك الفاجعة التي انتهت إليها خروج "الحسين" في عهد "يزيد بن معاوية" والتي تركت في قلوب المسلمين عامة أثراً لم يمحها الزمن).

== من ص ٤٤ إلى ص ٤٦.

(١) انظر: د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥، ص ٢١٨.

ثانيهما: تلك الآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ترتبت على دخول الموالى فى تكوين المجتمع الإسلامى وخاصة موالى الفرس ومن أهم هذه الآثار تعضيد هؤلاء الموالى لفكرة الشيعة وقبول جماهيرهم لها لأسباب ذاتية وتاريخية^(١). ففى القرن الثانى الهجرى بالذات بدأت تظهر ملل متطرفة، كان بعضها من أصول فارسية قديمة أو سريانية غنوصية مكن لهم الموالى والديالم الذين ظاهروا فريقا على آخر مما أشبعت نوازعها نحو الثأر من سيطرة الجنس العربى، والانتقام النفسى للنقص الذى عاناه إزاء العنصر (العربى) المتفوق - فى نظرهم - زمن الأمويين. وقد كان هؤلاء تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل، حيث كانوا يميلون إلى القول فى ملوكهم أنهم تجسيد لروح الله، تلك الروح التى تنتقل فى أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء. ومن هنا نعى ظهور مذهب العلويين وهم غلاة الشيعة الذين ألهموا عليها، وقالوا بعصمة الإمام وبأن كل شئ يكون بالتعليم لا بالتحصيل العقلى، وهذا التعليم مصدره الإمام المعصوم وحده، الذى تقتزن به الخوارق، وقالوا بضرورة أن ينتحل زعمائهم صفات النبوة والرسالة، بل وأحيانا الألوهية، فالروح القدس قد حلت فيهم على التناسخ الواحد تلو الآخر. والإمام لذلك مصيب فى جميع أحواله وأقواله، والأحكام ترجع إليه فلا اجتهد فى أمور الدين دونه هذا ولقد انتهت سلسلة الأئمة إلى آخر حلقاتها (عند الإمامية) إلى إمام (طفل) غاب^(٢)، وينتظرون رجعته، فهو الغائب المنتظر الذى سيظهر ليملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وهذا هو المهدي المنتظر الذى تقدمت البشارة به، ولقد نص الدستور الإيراني سنة

(١) انظر د: محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ١١٥، ١١٦.

(٢) وهو آخر الأئمة الاثنا عشر: "محمد الحسن العسكري" الملقب بمحمد المهدي (الإمام المنتظر) الذى ولد سنة ٢٥٦هـ.

١٩٧٩م بشأنه على أن " تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه.. للفقهاء العادل.. " - المادة الخامسة^(١).

هذا وقد تفرعت الشيعة إلى فرق عديدة: الإمامية - الزيدية - الجعفرية - الإسماعيلية.. الخ. وهي تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا في الأصول والفروع السياسية والفقهية على حد سواء، والذي يجمع معظم فرق الشيعة هو القول بأفضالية "علي" وأحقّيته في الخلافة، وكذلك انحصارها بعده في ذريته وأنها تنتقل بالنص إلى الإمام ثم إلى من يليه. وتتلخص آراؤهم في: "النص على الإمام - عصمة الإمام - الرجعة". وبصدد النص على الإمام: فهم يستندون إلى حديث نسبوه إلى الرسول (ص): "من كنت مولاه فعلىّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار الآل"، ويضيفون إلى ذلك حديثا آخر: "أفضاكم على" وبصدد الحديث الأول: "من كنت مولاه..." فقد فسروا آية: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته"^(٢) تفسيراً يتفق مع مذهبهم حيث ادعى الشيعة نصاً صريحاً في الإمامة في هذه الآية، كما ادعوا أن أولى الأمر في آية: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"^(٣)، أنهم هم القضاة والحكام، وذهبوا إلى أن الحكم في النزاع بين المهاجرين والأنصار في اجتماع السقيفة هو "علي" نفسه. أما عن عصمة الإمام: فقد اعتبرت الشيعة أن العصمة صفة لازمة للإمام لأنه منصوص عليه بواسطة الرسول (ص)، ومن نص عليه الرسول (ص) لا يخطئ، ومن ثم فشرط العصمة صادر عن عقيدة النص وأنها متوارثة. أما عن

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٥٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٦٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٩.

الرجعة: فهم كما تقدم يعتقدون في رجعة الأئمة إلى الدنيا لكي ينشروا الهداية بين الناس^(١).

وبصدد اختلاف فرق الشيعة بشأن شرعية الإمام، ترى "الزيدية" أن "عليا" أحق بالخلافة من غيره إلا أنهم لا يذهبون إلى أن الخلافة ثابتة له بالنص، فالإمامة (عندهم) ليست محلا لنص، وإنما هي جائزة في كل فاطمي عالم شجاع سخي زاهد قادر على القتال يخرج مطالباً بحقه في الإمامة. ولذلك كانت الإمامة (عندهم حتى الآن) عملية إيجابية لا سلبية كما كانت عند "الإمامية" الذين قالوا بإمام مختف سوف يظهر ليملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً (هذا ولقد أظهرت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ تغييراً في مفاهيم الشيعة الإمامية للجهاد، فبعد أن استقر الرأي عندهم بأنه لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينادي مناد من السماء، صار الأمر للفقهاء العادل الذي يقوم مقام الإمام الغائب (المهدي المنتظر) لحين عودته، ولا بأس بأن يجاهد الفقهاء العادل نيابة عن الإمام الغائب تمهيداً لعودته^(٢))، و "الزيدية" كذلك لا يذهبون إلى عصمة الأئمة - كما تذهب "الإمامية" والإسماعيلية - ولذلك أجازوا الاجتهاد وكثير فيهم الأئمة المجتهدون وغزر إنتاجهم الفقهي، وتعد "الزيدية" أقرب فرق الشيعة إلى " أهل السنة والجماعة"^(٣).

(١) راجع فيما تقدم، د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ١٨٨، ص ٢٠٥، ص ٢١١، ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٣٩، ج ٤، ص ١٠٩.

(٢) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن ارجع إلى: الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم: د. حسن حنفي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، وانظر كذلك: محمد طالبى، بنى الدولة الإسلامية التقليدية وخصائصها، من مطبوعات اليونسكو، باريس، ١٩٨٢، ص ١٤.

(٣) انظر: د. العوا، المرجع السابق، ص ١١٦.

طاعة الإمام والخروج عليه عند " الشيعة " :

وفى هذا الصدد فى باب "فرض طاعة الإمام" يقول "الكلىنى" : عن أبى جعفر أنه قال: "ذروة الأمر وسنامه ومفتاح وباب الأشياء، ورضاء الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام"، وعن "الرضا" أنه قال: "إن الناس عبيد لنا فى الطاعة، موال لنا فى الدين، فليبلغ الشاهد الغائب". كما نجد أن مجرد ميل "ابن عبد ربه" الأندلسى إلى التشيع المعتدل جعله يعرف السلطان بأنه: "القطب الذى عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله فى بلاده، وظله الممدود على عبادته، وأن لزوم طاعته فى السر والجهر فرض واجب وأمر لازم لا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه"^(١).

من هنا فإن الطاعة عند "الشيعة" عمياء، و "ليس لأحد أن يناقش ما يفعل الإمام أو يعترض على ما يشاء. إن مجرد التفكير فى هذا يعد إنكاراً لعصمة الإمام وتعدياً على قداسته، إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء آلهى، وهل يعصى لمن اختاره الله لأمر عباده أمراً إلا وكان العاصى كافراً، ومن ذا الذى يرضى لنفسه الكفر وهو عالم به. إن تعليل "الشيعة" على هذا النحو تنزع من قاموسهم الفقهى عبارة "مقاومة الإمام" لأن المقاومة تفترض جور الإمام، والإمام عندهم معصوم وسلطته لا حد لها والعدل ما فعله. والاعتقاد بذلك وطاعته على هذا الأساس جزء من الإيمان، ولا يكمل إيمان إلا به، فلا جور من الإمام ولا احتجاج من الرعية، ومن ثم فلا وجود لعبارة "مقاومة الإمام" فى فقه الشيعة إلا فى باب الكفر بداهة"^(٢). وتبعاً لذلك لا وجود كذلك للخروج على الإمام إلا فى نفس الباب. وهكذا فإن الشيعة قد بعدت تماماً عن التصور الإسلامى

(١) نقلاً عن: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٤٧، ص ٤٨.

المستمد من الكتاب والسنة بصدد مقاومة الحاكم الجائر. ذلك أنهم قد هدموا هذا التصور بالنص على الإمام وبِعصمته.

هذا ولا يعرف " أهل السنة والجماعة" هذا كله " النص والعصمة والرجعة"، فالعصمة للإمام لا يعرفونها على أساس أن العصمة لله وحده دون عباده حتى الأنبياء والمرسلين، والمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العمل الصالح "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"^(١)، " .. وليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى"^(٢)، وكيف يؤله "على" وتقدس الأئمة من ذريته، في حين أن الإسلام لم يؤله محمداً نفسه: " قل إنما أنا منذر، وما من إله إلا الله الواحد القهار"^(٣)، " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً"^(٤)، فلا عصمة إلا الله ولا نص على إمام إنما يعين الإمام بالاختيار، كما أن الرجعة وتناسخ الأرواح للأئمة لا يعرفها الإسلام^(٥).

ثالثاً: فكر " المعتزلة "

لقد كان " الخوارج" و " الشيعة" كما هو واضح مما تقدم على طرفي نقيض بصدد شرعية الحاكم ومقاومته إن جار، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزهونه عن الزلل فلا يتصور منه جور وبالتالي لا محل عندهم لمقاومة الحاكم. في حين أن الخوارج رأوا في الخليفة (الحاكم) فرد كآحاد الناس

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده.

(٣) سورة ص، الآية ٦٥.

(٤) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٥) انظر : د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ٤٨.

يخطئ ويصيب، فإن أصاب فيها، وإلا وجبت مقاومته بحد السيف مهما كلفهم الأمر. ورغم هذا التباين بين الفرقتين بصدد مقاومة الحاكم الجائر إلا أنهما يعطيان أهمية قصوى للإمامة في فقههم إلى حد اعتبارها جزءاً من العقيدة، بل وأصل من أصول الدين^(١). وكما سيأتى فإن "أهل السنة والجماعة" قد وقفوا موقفاً وسطاً بين هاتين الفرقتين فأقروا مقاومة الحاكم الجائر فى اصل عام هو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وربطوا بين الخروج على الحاكم وبين مصلحة الجماعة، فإن اقترت الجماعة الخروج، خرجوا على الحاكم الجائر إذا كان ذلك من مصلحتها. أما الفرقة الرئيسية الثالثة التى خرجت على الجماعة (بعد الخوارج والشيعة)، فهى فرقة "المعتزلة" التى عاصرت فرقتى "الخوارج" و "الشيعة"، إلى أن قضى عليها على إثر إعلان المتوكل سنة ٢٣٤هـ إقفال باب الجدل وأمر الناس بالتسليم واتباع ما كان عليه السلف. "فالمعتزلة" تختلف عن "الخوارج" و "الشيعة" من حيث سبب نشأتها، ومن ثم من حيث نظرها إلى مسألة الإمامة. لقد كان سبب نشأة كل من فرقتى "الخوارج" و "الشيعة" الاختلاف مع الجماعة على أمر الخلافة ومن يستحقها وما وضعه من الناس؟ أما "المعتزلة" فلم تأت مسألة الخلافة عندهم فى المرتبة الأولى، فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها شأن غيرهم، وإنما اختلفوا مع الجماعة - أى مع المحدثين والفقهاء من "الجماعة" - على مسائل فقهية أغلبها لا يمس علاقة الخليفة بالمحكومين اللهم إلا القليل منها وبطريقة غير مباشرة، ومن هنا فهى فرقة ذات أثر نسبى فى المجال السياسى^(٢).

ولقد تكونت فرقة "المعتزلة" فى القرن الثانى الهجرى. وهى التى

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع السابق، ذات الصفحة. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: أحمد أمين، المرجع السابق، ج ٤، من ص ٧ إلى ص ٥٩.

أسسها "واصل بن عطاء" و "عمرو بن عبيد"، حين قررا اعتزال مجلس "الحسن البصرى" بسبب مخالفتها له فى القول فى مرتكب الكبيرة فقد كان "الحسن البصرى" يرى كما يرى جمهور الأمة أن مرتكب الكبيرة فاسق، بينما كان يرى معظم "الخوارج" أنه كافر (هذا بينما ذهبىة "الأباضية" كما تقدم إلى كونه كفر نعمة - أى يتساوى فى الأمر مع الفاسق)، ولم ترق هذه الأقوال "لواصل بن عطاء" ومن رأى رأيه فذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين، فلا هو بمؤمن ولا هو بكافر، واعتبروا ذلك حكماً يخرج من دائرة الإيمان، ولا يدخله - وحده - فى دائرة الكفر أو النفاق. ومن ثم اعتزلوا أستاذهم "الحسن البصرى" الذى لم يوافق على رأيهم وأطلق عليهم - فيما لا يكاد ينكره أحد من المؤرخين - اسمهم الذى عرفوا به واشتهروا بعد ذلك^(١).

هذا ولقد ذهب "المعتزلة" أنفسهم مذاهب مختلفة ولكنهم اتفقوا جميعاً على رأى واحد فى أمور خمسة خالفوا بها "الجماعة" هى: التوحيد، والوعد والوعيد، والأسماء، والأحكام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(٢).

وما يهمننا من هذه الأصول الخمسة "المعتزلة" الأصل الرابع والخامس (الأحكام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر). فالأصل الرابع له دافع سياسى بحث هو وضع معيار للحكم على ما كان بين الصحابة من اختلاف فى الأمور السياسية، وخاصة ما وقع بينهم من حروب وفتن، فإذا كان جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما بعد) لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب أصلاً، وكان (الخوارج) يكفرون كل

(١) انظر: د. محمد سليم العوا، نفس المرجع السابق، ص ١١٧.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: أبو زهرة، المرجع السابق، ج ٢، ص ٦١.

من لم يتبع مذهبهم، فإن "المعتزلة" كانوا يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين، ويجعلون ذلك مرتبة بين الكفر والإيمان. ومن أخطر آرائهم في هذا الصدد حكمهم على كل من فريقى سفين (على معاوية) بالفسق، وفي هذا الشأن لم يطعن جمهور المسلمين فى الفريقين (على معاوية) على اعتبار أن ما حدث بينهما خلاف سياسى يمليه طبيعة الإنسان.. وأن إسلامهما صحيح^(١)، ولئن أخطأ "معاوية" وصحبه فإن هذا الخطأ منهم لم يكن كفراً أو فسقاً، وإنما كانوا عصاة مخطئين، وهذا ما ذهب إليه "البغدادى" فى كتابه "الفرق بين الفرق" بأن جمهور المسلمين قد ايدوا "علياً" وكانوا يرون الصواب معه، وأن "معاوية" وأصحابه بغوا عليه حيث تأولوا خطأ، ولكنهم لم يكفروا، وهذا ما ذهب إليه أيضاً "الباقلانى" من أن "علياً" أصاب فيما فعل وله أجران، وأن "معاوية" وصحبه قد صدر منهم ما كان بأجتهاد فلهم الأجر لا يفسقون ولا يبدعون^(٢).

وبصدد الأصل الخامس "للمعتزلة" : "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فقد اعتبرته "المعتزلة" أصلاً من أصول الإيمان التى لا يتم إلا بها. وأنه يقتضى التعرض لأفعال القائمين على السلطة فى المجتمع الإسلامى. ولقد كان قول "المعتزلة" فى الخروج على الحاكم الجائر أنه جائز متى غلب على الظن نجاح الخروج على الحاكم وعزله. ومن ثم خالفوا الخوارج الذين جعلوا الخروج على الحاكم الجائر واجباً فردياً مهما تكن النتائج. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مذهب "الزيدية" (الشيعى) قد تأثر

(١) لأن القرآن يقول : " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا " ، ومن ثم اعتراف منه بإيمان الطائفتين رغم قتالهما، ثم أضيف عليهما إخوة المؤمنين فقال: "فأصلحوا بين أخويكم" انظر: صورة الحجرات الآيات ٩، ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨، وكذلك: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٥٤، ١٥٩.

بقول "المعتزلة" هذا في أصل " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " ، فقد كان "زيد بن علي" تلميذاً " لواصل بن عطاء"، وقد كان "زيد" يشترط في الإمام الخروج بنفسه طلباً لحقه في الإمامة. ولذلك أيد "المعتزلة" "الزيدية" في ثورتهم على "هشام بن عبد الملك"^(١).

وبصدد مسألة "مقاومة الحاكم الجائر"، فإن "المعتزلة" قد وقفوا موقفاً أقل إقداماً من "الخوارج"، الذين يرون استعمال السيف لنهي السلطان عن المنكر كفرض عين يتحتّم على كل مسلم متى اقتنع بجور السلطان القيام به، دون النظر إلى نتيجة المقاومة سواء حققت لديهم غرضها أم لم تحققه، ولقد ظلوا مؤمنين حريصين على ذلك المبدأ حتى أبيدوا. أما عن هذه المسألة في فكر "المعتزلة": فيرى "الزمخشري" (وهو من أكبر علماء المعتزلة) في تفسير قوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٢)، أن النهي عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين، لأنه لا يصلح له إلا من علم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره. وجاء في "مقالات الإسلاميين" "لأبى الحسن الأشعري": "إن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه، وأنه لا يجوز الخروج على إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور". و "المعتزلة" هنا بصدد مسألة الخروج على الحاكم الجائر يقتربون من أهل السنة — كما سيأتى^(٣).

(١) انظر: د. العوا، المرجع السابق، ص ١١٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٣) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، من ص ٤٩ إلى ص ٢٠٠. ولمزيد من التفصيل بشأن فكر "المعتزلة" ارجع إلى: د. محمد عمارة، الخلافة، مرجع سابق، ص ٢١١.

هذا وعلى الرغم مما اختص به "المعتزلة" من حرية فى رأى وفلسفة عميقة، مع إكثار فى التأليف، فهم لم يخلفوا لنا مصنفاً ما فى طبيعة الخلافة، وما يتصل بها من مسائل كموقف الأمة من الخليفة الجائر، اللهم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة فى ثنايا كتب إخبارية جامعة.

رابعاً: فكر " أهل السنة والجماعة " :

وإذ عرضنا للفرق التى خرجت على "الجماعة" (الخوارج — الشيعة — المعتزلة) ، نأتى هنا إلى عرض الأفكار الرئيسية التى خرجت عنها تلك الفرق — أو إن شئنا الأفكار الرئيسية لجمهور المسلمين اللذين سموا فيما بعد " بأهل السنة والجماعة". وبإحدى ذى بدء نشير هنا إلى أن هذه الفرق (السالفة الذكر) قد يعتقد البعض أنها فرقت المسلمين شيعاً متباينة، والواقع أن ذلك غير صحيح، فمع انتساب بعض من الفقهاء والفلاسفة والباحثين إلى هذه الفرقة أو تلك فقد ظل جمهور المسلمين، والغالب من فقهاءهم وعلمائهم وحملة السنة منهم يمثلون السواد الأعظم، أو "الجماعة" أو "أهل السنة" وتعد فرقة "أهل السنة والجماعة" أكبر تلك الفرق، فكل هذه الفرق وغيرها مجتمعة لا تمثل شيئاً يعتد به إلى جانب جمهور المسلمين "أهل السنة والجماعة". ذلك الجمهور الذى راح يبتعد عن الغلو فى كل شئ: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً"^(١)، ويفضلون الاعتدال فى الرأى والعمل، ويلتزمون ما فهمه سلفهم من الصحابة وعامة التابعين من آى القرآن وأحاديث الرسول (ص)^(٢).

(١) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

(٢) راجع فيما تقدم :د. محمد طه بدوى، نفس المرجع السابق، ص ٤٠ . وكذلك: د. العوا، نفس المرجع السابق، ص ١٢٠ .

و"أهل السنة والجماعة" على ذلك النحو هم الفريق الغالب الذى خرج عليه كل من "الخوارج" و"الشيعة" و"المعتزلة" وغيرهم. وهم اللذين سلكوا السبل لتخليص العقيدة الإسلامية مما شابها مع ظهور تلك الفرق، فبعد وفاة الرسول (ص) ظل غالبية المسلمين يتمسكون بدينهم وحافظوا عليه نقياً خالصاً كما تركه الرسول (ص) فى كتاب الله وفى سنته، وهم أهل الجماعة الذين تضافروا لإقامة الدين وإرساء قواعده، وبذلوا كل غال فى سبيله ولم يتخلف أحد منهم عن حمل أمانة الرسالة. فراحوا يبايعون "أبا بكر الصديق" ويجمعون عليه خليفة لرسول الله (ص)، ولما امتنع البعض عن دفع الزكاة له كخليفة شرعى حاربوا إلى جانبه، كما حاربوا إلى جانبه تلك الفئة القليلة التى ارتدت عن الإسلام حتى قضى عليهم جميعاً، ولقد بذل "أبو بكر" كل ما يملك من قوة لتحقيق وحدة الصف للمسلمين واجتماع الكلمة، ومن خلفه جمهور المسلمين، ومن بعده جاء "عمر" وفعل ما فعل حتى دفنت الفتنة ووبدت فى عصره، وكان معه جمهور المسلمين، كما وقف جمهور المسلمين إلى جانب "عثمان" فى درء الفتنة وإخمادها، ومن بعده بايعوا "علياً" ووقفوا إلى جانبه بوصفه الخليفة الشرعى وحاربوا معه "معاوية" الخارج عليه، لكى يعود المسلمون كما كانوا أمة واحدة مترابطة يجمعها كيان واحد يهدف إلى إقامة دين الله فى الأرض، وإقامة المجتمع المسلم بكل معالمه وقطاعاته التى تحددت فى الكتاب والسنة. ولما تطور الأمر وقتل "على" (خليفة المسلمين) سعت الأمة إلى تماسكها وتنازلت قليلاً فى قبولها لحكم "معاوية". كما عمل "الحسن" (ابن على) بنفس الدافع (الحرص على جمع كلمة المسلمين ودفع التنازع والفرقة)، فتنازل "لمعاوية" عن الخلافة، ومن أقواله فى هذا الشأن: "وإن ما تكرهون فى الجماعة خير لكم بما تحبون فى الفرقة"^(١)،

(١) انظر: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٢٨٧.

ومع هذا فلم يقف علماء وجمهور المسلمين مكتوفى الأيدي بصدد مقاومة الحاكم إن جار، كما لم يتخلوا عن أداء واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كما سيأتى^(١).

وعلى هذا نستطيع القول بأن الجماعة الإسلامية بوجه عام محافظة على وحدتها العقائدية، إذ لم تظهر خلال هذه المنازعات ما ينسب عن وجود آراء تكمن وراءها، وكانت الآراء الغربية (كالسبئية) لا تجرؤ على الظهور أمام الملأ بل اختفت فى طيات الفتن، ثم كان ما كان بين "على" و"معاوية" من خلاف على دم "عثمان" فضلاً عن كونه خلافاً سياسياً. أما الانشقاق الحقيقى، فقد تم على أيدي "الخوارج" وانفصالهم عن كل من "على" و"معاوية"، ولولا فهم "على بن أبى طالب" لخطورة مغزى حركة "الخوارج" لما تحول لقتالهم تاركاً وراء ظهره معركته الأصلية ضد "معاوية". ذلك أن "الخوارج" وقفوا يناضلون عن آراء ومذهب اعتنقوه عن إيمان ودافعوا عنه بالسيف. ثم تأتى "الشيعة" بعد ذلك كانشقاق ثان عن الجماعة. بيد أن هذه التيارات السياسية المنشقة (الخوارج - الشيعة) لم تؤثر فى الغالبية العظمى للمسلمين (ولا حتى المعتزلة)، فالقاعدة العريضة للمسلمين هم الذين لم يتميزوا باسم خاص فى هذه الفترة، لأنه لا حاجة تدعوهم إلى تمييزهم عن غيرهم، فهم الأغلبية الساحقة من حيث العدد من ناحية، وتجمعهم العقيدة الإسلامية الخالصة من ناحية أخرى، حيث يلتزمون بقواعد الكتاب والسنة، ولم تكن خطورة الآراء الشيعية أو غيرها (الخوارج والمعتزلة) قد ظهرت بعد لتحتاج من يعارضها على نطاق واسع^(٢).

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص ٢٧٢، ص ٢٨٦، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨٨، ص ٢٨٩.

من هنا "الجماعة" (جمهور المسلمين — "أهل السنة والجماعة" فيما بعد) هم الأصل الذى انشق عنه كل الفرق المخالفة له، والأصل لا يحتاج بداهة إلى سمة خاصة تميزه، ولكن الذى يحتاج إلى اسم ومدلول معين هو الخارج عن هذا الأصل. وقد سأل رجل الإمام "مالكاً" عن تعريف الجماعة فأجاب: "الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمى ولا رافض ولا قدرى..."^(١)، ومن ثم فالفرق الإسلامية التى خرجت عن "الجماعة" هم الأفراد الذين عارضوا الإجماع فى المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى فى نظر غالبية المسلمين. وهذا الإجماع كان منعقداً فى ظل الشيخين (أبى بكر وعمر) ثم انفرط عقده واهتز فى السنوات الأخيرة من سنى "عثمان"، وكذلك فى نهاية خلافة "على". إن "أهل السنة والجماعة" هم الذين ساروا مهتدين بالكتاب والسنة مع سمة "الوسطية" (الاعتدال) التى تميزوا بها، "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً"^(٢)، وجاءت تلك التسمية "أهل السنة والجماعة" كامتداد طبيعى للمسلمين الأوائل الذين تركهم رسول الله (ص) وهو عنهم راض، ولقد تطورت هذه الجماعة فى حلقات دائرية يتصل بعضها ببعض ويتداخل قطر كل منها فى الدائرة الأخرى — أو إن شئنا تطورت تلك الجماعة فى مراحل متداخلة يتصل بعضها ببعض، وهى مراحل ثلاث:—

المرحلة الأولى: وتشمل الصحابة والتابعين — السلف الذين يتخذهم "أهل السنة والجماعة" أصلاً لهم ويعتبرونهم هداة أئمة. **المرحلة الثانية:** وتشمل ما قدمه شيوخ مدرسة الأشاعرة. **المرحلة الثالثة:** مرحلة تبلور مذهب "أهل السنة والجماعة" حتى يومنا هذا وفى مقدمة مؤسسى هذا المذهب "ابن تيمية". وفيما يلى عرض موجز لكل هذه

(١) انظر: أبو زهرة، الإمام مالك، دار الفكر العربى، ١٩٤٦، ص ١٨٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

المراحل كل على حدة^(١).

المرحلة الأولى:

وهي المرحلة التي تضم الصحابة والتابعين إلى ما قبل ظهور الأشاعرة، وطول هذه الفترة، بل وعلى طول تاريخ "أهل السنة والجماعة"، لم يخضع "أهل السنة والجماعة" للأمر الواقع وللحكام الجائرين — على نحو ما يدعى المستشرقون واتباعهم، ولكنهم عالجوا شئون السياسة بأساليب مختلفة انطلاقاً من واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهنا نورد نماذج — على سبيل المثال لا الحصر — لفقهاء "أهل السنة والجماعة" في أدائهم لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الحاكم الجائر:-

"سعيد بن المسيب" (٩٣هـ)^(٢):

وهو فقيه ورع، كره التردد على مجالس أصحاب السلطة قائلاً: "إذا رأيتم العالم يغشى مجلس الأمراء فاحذروا منه فإنه لص"، وحدث مرة أن أرسل إليه "عمر بن عبد العزيز" (خليفة المسلمين آنذاك) رسولا فانصرف من المسجد، ولم يقبل المكوث فيه إلا بعد أن شرح له "عمر بن عبد العزيز" بنفسه أنه جاء مستفسراً يسأله بعض المسائل، حينئذ فقط بقي ليسمع له. وموقفه هذا وعبارته تلك يدلان على وضع "الإمامة" عنده، فهو كالسيف المسلط على رقبة الحاكم إن هو خرج عن شرعيته، كما رفض "ابن المسيب" أن يأخذ البيعة لأبني عبد "الملك بن مروان" (الوليد وسليمان)، مستشهداً بحديث الرسول (ص): "إذا كانت بيعتان في

(١) راجع تفصيلاً بصدد هذه المراحل: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، من ص ٢٩٢ إلى ص ٣٧٠.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٣ وما بعدها. وكذلك: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ٣٦١.

الإسلام فاقتلوا الأحداث منهما"، ولقد أصر على عدم البيعة رغم بطش "عبد الملك بن مروان".

"سعيد بن جبير" (٩٥هـ)^(١):

وهو ممن خرجوا في حركة "عبد الرحمن الأشعث بن قيس" - وتلك الحركة كانت ضد الحكم الأموي، وكان "الأشعث" معتزلياً، ولكن لا يعنى وقوف "سعيد بن جبير" إلى جانبه هنا أنه كان ينتمى إلى "المعتزلة" بل جاء ذلك نتيجة لظلم وجور "الحجاج". وعندما قتل "الأشعث" هدد "الحجاج" كل من يؤوى "ابن جبير" بهدم داره، وعلى الرغم من وقوف رجال شرطة "الحجاج" إلى جانب "ابن جبير"، إلا أنه سلم نفسه طائعاً، وقتل على يد "الحجاج" وقد أعطى مثلاً فذاً في الوقوف أمام الحكومة الجائرة غير مقصر عن أداء واجب: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الذي كلفه حياته.

"الحسن البصرى" (١١٠هـ)^(٢):

عاش "الحسن البصرى" حقبة فتن وثورات بدأت بمقتل "عثمان" وامتدت إلى حكم الأمويين في أقصى مظاهره وأعنف صوره. فقاد حملة شعواء على "الخوارج" و"الشيعة" معاً حتى قال: "لا تجالسوا أصحاب الأهواء، ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم". وقال بأن الإمام ليس إلا واحداً من المسلمين، ومن ثم ليس معصوماً رداً على الشيعة، كما رفض فكر "الخوارج" خشية الفتنة التي عاصرها، ومع هذا لم يمتنع قط عن قول كلمة الحق للسلطان إن جار، فلقد وقف في وجه "الحجاج" ليقول له: "يا

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٠٨ وما بعدها، وكذلك: د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩، ص ١٠٣.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ٢٩٣ وما بعدها. وكذلك: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ٣٥٨.

أفسق الفاسقين، ويا أخبت الأخبثين، فأما أهل السماء فيمقتونك وأما أهل الأرض فيلعنونك"، وقال "للحجاج" وهو في نهاية أيامه عندما زادت عليه آلام المرض: "كنت نهيتك أن تتعرض إلى الصالحين فلججت". كما لم يقصر "البصرى" في أداء النصيحة للحكام ووصاياه إلى "عمر بن عبد العزيز" خير دليل على ذلك.

الإمام "أبو حنيفة" (١٥٠ هـ)^(١):

وهو شيخ فقهاء العراق وإمام القياس، عذب مرتين مرة في الحكم الأموى وأخرى في الحكم العباسى، ففي المرة الأولى: عرض الأمويون بواسطة عاملهم "أبى هبيرة" وظيفة "القضاء" عليه فرفض حتى لا يكون أداة خبيثة في يد الحاكم فيقتل من يشاء بقضائه، فحبس وعذب عذاباً شديداً، ولما خشى الحكم الأموى موته أفرجوا عنه وهو مازال على رفضه وآوى إلى بيت الله الحرام سنة ١٣٠هـ. والمرة الثانية: كانت إبان الحكم العباسى، فى عهد "المنصور"، الذى ضاق به ذرعاً... حيث سألته ذات يوم: ما تقول يا شيخ ألسنا فى خلافة نبوة، وبيت أمان؟ فقال: "إنهم شرطوا لك ما لا يملكون، وشرطت عليهم ما ليس لك..." وكان ذلك بمناسبة انتقاض أهل الموصل لبيعة "المنصور" خليفة للمسلمين فاشتراط على كل من ينتقض أن يحل دمه، فجاء رأى "أبى حنيفة" كالصاعقة بالنسبة "للمنصور". وكانت كلمته تلك كلمة حق عند سلطان جائر. ولما ضاق "المنصور" "بأبى حنيفة" دعاه للقضاء فقال: "لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وعلى قوادك، وليست لى تلك النفس"، وعليه رفض القضاء، وتكرر عرض القضاء عليه فكرر الرفض حتى حبسه "المنصور" وعذبه وكان يأمر بضربه كل يوم عشرة أسواط

(١) راجع فى هذا الصدد: أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ج٢، من ص ١٦٦ إلى ص ١٧٤.

حتى أشرف على الهلاك، فأخرجه المنصور، ومنعه من الدرس والإفتاء..
وقد مات "أبو حنيفة" بعد ذلك بقليل، وقد أوصى ألا يدفن في مقبرة جوى
فيها غضب، أو اتهم الأمير فيها بغضب، ولذلك قال "المنصور" "من
يعذرني من "أبي حنيفة" حياً وميتاً".

الإمام "مالك" (١٧٩ هـ) (١):

وهو إمام دار الهجرة، عاصر الحكم الأموي في ازدهاره وفي
أفوله، كما عاصر الحكم العباسي في أوج قوته، وفي عهد "المنصور"
لاقى محنته: فقد ضرب بالسياط بضراوة وقسوة وعذب عذاباً شديداً،
وسبب ذلك نهى "جعفر بن سليمان" والي المدينة "مالكاً" عن الحديث
النبوي: "ليس على مستكره طلاق"، ولكنه لم يأبه بنهييه وظل يحدث الناس
بهذا الحديث الذي به أصبحت بيعة الناس "للمنصور" بيعة مكره، لأنها
تمت عن طريق الضغط والإرهاب. فأرغام الناس على حلف يمين
الطلاق باطل إن وقع، وكذلك بيعة المنصور أصبح الناس بصددها في
حل منها، ومن ثم فقد نقضت من أساسها وانمحي أثرها. من هنا فإن
"مالكاً" لم يبال أمراً ولم يمتنع عن قول كلمة الحق، لأنه لو امتنع لاعتبر
نفسه عاصياً لأن الرسول (ص) قال: "لعن من يكتم علماً". وعلى ذلك
عذب مالك عذاباً مبرحاً.

"أحمد بن حنبل" (٢٤١ هـ) (٢):

وهو نموذج للفقهاء الذي يقف دون رأيه مجاهداً، حيث لم يأبه لما

(١) راجع بصدد الإمام مالك: أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٢٢٣. ود. مصطفى
حلمي، المرجع السابق، ص ٣٢٥ وما بعدها، وكذلك: ابن قتيبة الدينوري،
الإمامة والسياسة، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٤٨.

(٢) راجع بشأن أحمد بن حنبل، أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣١٨. ود. مصطفى
حلمي المرجع السابق، ص ٣٤٥ وما بعدها، وكذلك: د. نيفين عبد الخالق،
المرجع السابق ص ٣٦٧.

به من محن وعذاب كاد يودى بحياته فى سبيل ذلك، فرفع صوته بعزم وتصميم فى وجه الحاكم الجائر فى أعتى مظاهر استبداده. وتبدأ محنته بإعلان من "المأمون" سنة ٢١٢هـ بأن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق^(١). ولقد دعا "المأمون" سنة ٢١٨هـ الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة، ومن خالفه عذب. كما كان "المأمون" لا يعين أحداً فى المناصب العامة إلا من يقول ذلك القول، ولا تقبل شهادة شاهد فى أى قضية إلا إذا كان يقول ذلك القول. وقد أحضر "المأمون" الفقهاء والمحدثين وفيهم "أحمد بن حنبل" وأنذرهم بالعقاب إن لم يقرؤا بما طلب منهم فنطقوا بما طلب إلا أربعة أصروا على موقفهم إصراراً جريئاً هم: "أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريرى، وسجادة"، فشدوا بالوثاق وكتبوا بالحديد، وباتوا مصفدين بالأغلال وقد أجابهم بعد ذلك "سجادة" و"القواريرى"، إلا "أحمد بن حنبل" و"محمد بن نوح" اللذين سيقا فى الحديد ليلتقيا "بالمأمون"، وقد استشهد "ابن نوح" فى الطريق وبقي "أحمد" يسام العذاب والهوان فى سبيل عقيدته. ولما مات "المأمون" ترك وصية لمن بعده (المعتصم) فى الاستمرار على هذا النهج، ولهذا امتدت المحنة "بأحمد" وغيره من الفقهاء والمحدثين. فبعد وفاة "المأمون" زج به فى غيابات السجن واستمر فى العذاب بالضرب بالسياط المرة بعد الأخرى فلما استئسوا منه أطلقوا سراحه، ثم جاء "الوائثق" بعد "المعتصم" والوصية قائمة فأعاد المحنة على "أحمد"، ولكنه لم يأمر بضربه بالسوط لما رأى

(١) والذين قالوا بأن القرآن مخلوق هم "المعتزلة". ذلك أن مذهبهم كان يقضى بوجود صفات أزلية منفصلة عن الذات — أى أن هناك ما هو أزلى إلى جانب الخالق، ومن هنا جاء قولهم بخلق القرآن. ولقد اتفق السلف على أن كلام الله (القرآن) منزل غير مخلوق، وأنه لا تلازم بين أن يكون القرآن غير مخلوق وأن يكون قديماً. انظر: د. محمد كفافى، فى علم القرآن، دار النهضة ببيروت ١٩٧٧، ص ٢٣.

أن ذلك قد زاد منزلته عند الناس فمنعه من الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى. وهكذا ضرب "ابن حنبل" مثلاً لصلابة "أهل السنة والجماعة" في تمسكهم بالعقائد الإسلامية الصحيحة، ولم يقصر في أداء واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

ومن جملة ما سبق فإن فقهاء "أهل السنة والجماعة" قد وقفوا بالمرصاد للحكام إذا ما انحرفوا عن الكتاب والسنة، ففي عهد الحكم الأموي، والحكم العباسي وقفوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء في عصورهم المختلفة، بل وغير مقربين لنظم الحكم نفسها. وأما عن جمهور المسلمين فقد ابتعدوا عن الغلو في كل شئ مفضلين الاعتدال في الرأي والعمل ملتزمين بالكتاب والسنة، وإذا ذكر ما كان بين الصحابة من اختلاف كان قولهم: "تلك دماء طهر الله منها أسيافنا فلانلوث بها ألسنتنا"^(١) عظيمهم لا يرى الخروج على الحاكم إلا إذا كان ثمة كفر بواح عندهم فيه من الله برهان. وعلى الرغم من تعرض أئمة وفقهاء "أهل السنة" للمحن والتعذيب إلا أنهم لم يقرروا الخروج على الحاكم إلا بوجود كفر ظاهر. من هنا كانت الصبغة العامة لجمهور الفقهاء ومن ورائهم جمهور المسلمين الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من الجدل والنقاش^(٢).

المرحلة الثانية لتطور مذهب "أهل السنة والجماعة" "الأشعرية":

لقد وقف أهل السنة طويلاً أمام "علم الكلام"^(٣) نابذين أصحابه

(١) وتنسب تلك العبارة لخليفة المسلمين "عمر بن عبد العزيز"، نقلاً عن: د. الرئيس المرجع السابق، ٦٢.

(٢) راجع فيما تقدم: د. العواء، المرجع السابق، ص ١٢٠، ص ١٢١.

(٣) يقول "ابن خلدون" عن علم الكلام: "هو علم يتضمن الحاج عن العقائد الإيمانية والأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب ==

مبتعدين عن الخوض فيه، ثم دخلوا الميدان حينما قويت شوكة المنايدين لهم والمعاندين للعقيدة السليمة التي اعتنقها وحافظ عليها السلف. فبدائية قالوا: نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل. فجاءت فرقة "المعتزلة" التي أقرت الجدل، واعتمدت على العقل واستبعدت النقل، فتركت الحديث وتحاملت على المحدثين فكذبته وأولت المتشابه من آي القرآن الكريم تأويلاً لم يقره أهل السنة. وأمام هذا جاء "الأشعري" ليرد على "المعتزلة"^(١)، وليربط بينه وبين السلف برابط النقل والعقل معاً، أو على حد تعبير "الغزالي": "بين الشرع المنقول، وبين الحق المعقول"^(٢)، وتبعاً لذلك راح "علم الكلام" يعد من العلوم الشرعية إذا وافق الكتاب والسنة فإذا افتقد هذا الشرط اعتبر كلام أهل الاعتزال^(٣).

وهكذا فإن ظهور المذهب الكلامي السني على يد "الأشعري"، كان نتيجة طبيعية حتمتها الظروف الفكرية السائدة وقتئذ، وبصور "الأشعري" نظرته إلى المتكلمين من "أهل السنة" بقوله: "ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه وتعالى لصحبة نبيه (ص) ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون "أبا بكر" ثم "عمر" ثم "عثمان" ثم "علي" رضوان الله عليهم"^(٤). والمتكلمون من "أهل السنة"

== السلف وأهل السنة" انظر: المقدمة، مرجع سابق، ص ٤٢٣.

(١) وهو "أبو الحسن الأشعري"، ولد عام ٢٦٠هـ، وهو مؤسس مذهب "الأشاعرة". لمزيد من التفصيل بشأنه راجع: د. محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ١٩٨٠، ص ٣١١.

(٢) وردت هذه العبارة في مؤلف حجة الإسلام "الغزالي": الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندی بمصر، طبعة ١٩٧٢، ص ٧.

(٣) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ٣٨٣، ٣٨٤، وكذلك: أحمد أمين، المرجع السابق، من ص ٦٥ إلى ص ٨٨.

(٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

كذلك يوجبون "الإمامة" ويتفقون مع السلف في كل كبيرة وصغيرة فيها. غير أنهم قدموا الحجج والبراهين من الكتاب والسنة ليردوا بها على الفرق الخارجة على الجماعة، حيث دللوا على أن "الإمامة" بالاختيار لا بالنص كما قالت "الشيعة"، وأن الإمام غير معصوم.

ولقد قدم الفكر الأشعري صورة جلية للمرونة في موضوع "الإمامة"، تلك المرونة التي تتبع من وضعها — عنده — في مكانها من الفروع لا من الأصول، ومن ثم فلم يقف "الأشاعرة" (المتكلمون من أهل السنة) جامدين عند النص والعصمة حال "الشيعة". ذلك أن "الإمامة" — عندهم — تعقد أصلاً "بأهل الحل والعقد"، وهم الذين يقومون بعزل الإمام متى ثبت لهم انحرافه عن الكتاب والسنة. بل وأوجبوا العزل للحاكم على أفراد الأمة جميعاً متى قصر في ذلك "أهل الحل والعقد". ولقد تكلم "الأشاعرة" عن الأسباب الموجبة لعزل الحاكم كالإنسلاخ عن الإسلام أو الجنون المطبق...، كما ذهبوا لخلع الإمام بالفسق إذا تأكد "لأهل الحل والعقد" فسقه، واشترطوا عدم البيعة لفاسق ابتداءً. ولقد ربط "الأشاعرة" الخروج على الإمام بمصالح المسلمين التي تقرر الخروج من عدمه^(١).

هذا ولقد كان لمذهب "الأشعري" أنصار كثيرون، فجاء بعده من تعصب لرأيه لا في النتائج فحسب بل وفي المقدمات، وأوجب اتباعه في المقدمة والنتيجة معا وعلى رأسهم "أبو بكر الباقلاني" — ٤٠٣ هـ —^(٢)، الذي نقح "بحوث الأشعري" مع مغالاة من جانبه في الاتباع والتأييد

(١) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ٤١٧، ومن ص ٤٤١ إلى ص ٤٤٣.

(٢) لمزيد من التفصيل في هذا الصدد انظر: الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضمن مرجع: يوسف أبيش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي "الإمامة عند السنة"، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٦، من ص ١ إلى ص ٢٩.

والنصرة، ثم جاء "الغزالي" - ٥٠٥هـ، الذي رفض أن يسلك مسلك "الباقلاني"، على أساس أن المقدمات العقلية التي بدأ بها "الأشعري" لم يأت بها الكتاب أو السنة، ومن المحتمل أن يصل آخر إلى دلائل وبيّنات لم يتجه إليها "الأشعري" عند انطلاقه من مقدمات أخرى، وليس من شر في الأخذ بها، مادامت لم تخالف ما وصل إليه نتائج. كما أكد "الغزالي" على أن الدين قد خاطب العقول جميعاً، وأن على الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة، وأن يقرّوه بما يشاعون من أدلة. ومن هنا لم يكن "الغزالي" تابعاً لـ"الأشعري" بل نظر نظرة حرة فاحصة، لا نظرة تابع مقلد، فوافق "الأشعري" في أكثر ما وصل إليه وخالفه في بعض ما رآه واجب الإلتباع (حتى رماه كثيرون من أنصار "الأشعري" بالكفر والزندقة)^(١).

المرحلة الثالثة من تطور مذهب "أهل السنة والجماعة" (مذهب أهل السنة والجماعة في صورته الأخيرة):

لقد استمد السلف - وهم جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما بعد) تصورهم "للإمامة" من الكتاب والسنة، فالتصقوا بالنص التصاقاً تاماً. ثم جاء "الأشاعرة" فاستخدموا المنهج الكلامي لدحض نظرية "الشيعة"، بعد أن أدخل "الشيعة" الإمامة ضمن العقائد، بينما هي عند جمهور المسلمين مشكلة عملية. ثم جاءت مرحلة بلورة مذهب "أهل السنة والجماعة" على يد "ابن تيمية"، حيث كانت الفرق الخارجة على الجماعة قد استفحل خطرهما (مع العلم بأن "أهل السنة" على طول تاريخهم قد وقفوا بالمرصاد للنزاعات والعقائد المخالفة ومعارضتها ونقض دعائمها). ولقد كان منهج "ابن تيمية" يتحدد في: استخدام العقل في خدمة الشرع وقد سبقه "الأشاعرة" في ردهم على "المعتزلة" في ذلك، إلا أنه اتجه بشدة إلى

(١) انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٠، ص ١٩١.

الكتاب والسنة لإصلاح ما أفسده الغلاة من كل الطوائف، معلقا على منهج "الأشاعرة" ناقدا لهم "نقدا رقيقا" في مؤلفه "منهاج السنة"، حيث قال عن "الأشعرى" أنه نشأ في بيئة كلامية ولم يتسلح بعلوم الحديث والفقه. من هنا فالتزام "ابن تيمية" بالنصوص هو الذى حدد له الطريق وخط له المنهج، حيث استوعب المسائل التى تتصل "بالإمامة" وأظهر رأى "أهل السنة والجماعة" فيها، كما استوعب الأفكار الفقهية والكلامية على حد سواء، أو بعبارة أخرى أضاء النصوص بعقل المحدث الفقيه المتكلم فكان هو الحلقة الثالثة المتممة لمذهب "أهل السنة والجماعة" بعد السلف والأشاعرة^(١).

ومن جملة المراحل التى مر بها جمهور المسلمين تبلور مذهب "أهل السنة والجماعة"، الغالب الذى خرج عليه "الخوارج - الشيعة - المعتزلة". وتجدر الإشارة هنا إلى أن "أهل السنة والجماعة" نلت طول تاريخهم لم يتخلوا عن أداء واجبهم المقدس: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، حيث كانوا "يلبون نداء الحق دائما، فأبدوا الرأى حين كانت هناك حاجة إليه، وشاركوا بالفعل فى كل موقف ذى بال. وكثيرا ما أفتى بعضهم فى المسائل المتعلقة بعملية الحكم، وظلم الولاة والحكام، وثورة المحكومين وخلعهم الإمام على نحو ما تقدم، على أن هذا لم يكن هو الصبغة العامة "لأهل السنة والجماعة"، إذ كان الرأى الغالب هو الإعراض عن مقاومة الحكام بالسيف طالما أن ذلك يجر وراءه الفتن التى تتضائل عندها ويلات الجور والظلم، فكانوا يختارون أهون الشرين ويقبلون أخف الضررين مطبقين قاعدتهم الفقهية الشهيرة "إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما". هذا ولقد بقى التراث الفقهى لفقهاء "أهل السنة" حتى اليوم مثلا للاعتدال فى فهم الأحداث، ووزن الأمور بميزان الإسلام

(١) راجع فى هذا الصدد: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٤٧٨.

والبعد عن انحرافات الغلاة من الفرق المختلفة فى جميع مواضع الخلاف^(١).

" الإجماع " عند " أهل السنة ":

ويعد "الإجماع" الخط الذى اشترك فيه فقهاء " أهل السنة والجماعة" (الإجماع على الأصول)، فيرون بعصمة الجماعة (لا بعصمة الفرد. كما ذهب إلى ذلك الشيعة)، ويعرف "الشافعى" "الإجماع" بقوله: "من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة فى الفرقة، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غافلة عن معنى كتاب الله"^(٢). هذا وتأتى حجية "الإجماع" من قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"^(٣)، وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس"^(٤)، وقول الرسول (ص): "إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة"^(٥)، " سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها"^(٦)، أما من خرج عن الجماعة وأراد الفرقة فإن جزاءه كما يلى: " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير

(١) انظر: د. العوا، مرجع سابق، ص ١٢١. ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن راجع إلى د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مرجع سابق، ص ٣٦٨، ص ٣٧٣.

(٢) انظر: رسالة الشافعى فى أصول الفقه. ص ٦٥، نقلا عن: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٣٤٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٥) أخرجه ابن حنبل فى مسنده، والترمذى فى صحيحه.

(٦) أخرجه الدارمى فى مسنده.

سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساعت مصيرا^(١)، وقول الرسول (ص) : "من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه"^(٢).

ففى عصر الشيخين (أبى بكر وعمر) اجتمع أمر المسلمين، وفقهاؤهم معروفون وطريقة الحكم شورى لا يستبد الخليفة دونهم بالأمر، حيث يستطيع أن يستطلع آراءهم جميعا فيسهل تصور إجماعهم. أما بالنسبة لعصر "ما بعد الشيخين" فقد اتسعت الرقعة الإسلامية وانتقل الفقهاء إلى باقى الأمصار، وكثر الفقهاء إلى حد يصعب معه حصرهم، وظهر اختلاف فى الميول السياسية. وبصفة عامة يرتبط فقهاء "أهل السنة" جميعا "بالإجماع" بمعناه العريض. فاتسعت نظرتهم إلى "الإجماع" حتى أطلق عليهم "أهل السنة والجماعة"، ولقد برهنوا على أن "الإجماع" قاعدة لصحة "الإمامة"، خاصة وأن "الإمامة" كما قال "ابن خلدون" قضية مصلحة إجماعية^(٣). وهذا "الإجماع" عند "أهل السنة" يعتمد فى فكرته على أنه إجماع المجتهدين فى عصر من العصور على حكم شرعى، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وممثلوا الأمة هم "أهل الحل والعقد" — أو بعبارة أخرى هم أهل الفتوى، وهم الخاصة من المسلمين المتفقهين فى الدين المستنبطين لأحكامه: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"^(٤)، "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٥)، كما اتخذوا إجماع الصحابة

(١) سورة النساء، الآية ١١٥.

(٢) أخرجه النسائى فى سننه.

(٣) انظر: المقدمة، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

على "أبي بكر" ثم الخلفاء الثلاثة من بعده دليلا على ثبوت "الإمامة" عن طريق الإجماع وليس عن طريق النص^(١).

وهكذا أصبح الإجماع بواسطة أهل الرأي والاجتهاد عند "أهل السنة" مصدرا من مصادر التشريع (بعد الكتاب والسنة)، فالعلم وفق هذه القاعدة يناط بقاعدة عريضة من المسلمين، فيصبح في مقدورهم البحث واكتساب المعارف وكثرتهم العددية مع إجماعهم على مسألة من المسائل تنزع عنهم احتمال الخطأ وتضفى على إجماعهم هبة العصمة. وبصدد "الإمامة" فهي قضية مصلحة إجماعية (كما قال "ابن خلدون") ولقد اشترط "أهل السنة والجماعة" أن يكون الإمام فقيها مجتهدا (كما اشترط "الباقلاني") شرط الافتاء للإمام حيث قال: إن الغرض من نصب الأئمة هو تنفيذ الأحكام التي وردت بالكتاب والسنة^(٢). ومن هنا فإن الجماعة الإسلامية (حكما ومحكومين) بفهمها للتراث، وتمسكها به وعضها عليه بالنواجذ كما أوصاها معلمها الأول (ص) هي التي ستمثل الإسلام من جيل إلى جيل وتحافظ عليه^(٣).

وجملة القول بصدد فكر "أهل السنة والجماعة" : فإن فقهاء "أهل السنة والجماعة" في تصورهم لعلاقة الحاكم بالمحكومين انطلقوا من الكتاب والسنة لينتهوا إلى : أولا: أن "الإمامة" تعنى خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا^(٤). وهذا التعريف "للإمامة" لديهم صادر عن

(١) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٥٤.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ٣٦٠، ص ٣٦٣، ص ٤٢١، ص ٤٢٩، وبصدد الإجماع بصفة عامة أرجع إلى: د. عبد الفتاح حسيني الشيوخ، الإجماع، دار الاتحاد العربي، ١٩٧٩. وكذلك : محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق ، ١٩٨٧، ص ٥٤٤.

(٤) انظر: الماوردي الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣.

فكرتهم لدور الإمام من حيث قيادته للمسلمين وتطبيق قواعد الدين وتقيده بأحكام الشريعة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: " إني جاعل في الأرض خليفة" ^(١)، والخلافة هنا قد تكون "خلافة عامة" تهدف إلى إعمار الأرض، أو "خلافة خاصة" على مستوى المجتمع الواحد وتهدف إلى إقامة حدود الله فيه. وإن الذي يتصدى للرياسة العامة للمجتمع الإسلامي يسمى "خليفة" أو "إماما" لأنه يتصدى لإقامة الدين ورعاية أمور المسلمين نيابة عن النبي (ص)، ثانيا: أن الحاكم محكوم في قراراته، وفي تصرفاته بقيم الإسلام وأحكامه كما يدل على ذلك قوله تعالى: " يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق" ^(٢)، ومن ثم فقيام "الخليفة" واستمراره مرتبط بهذا الأمر، وعد هذا الأمر شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للحاكم في ولايته. فالإمام عند "أهل السنة" ترتبط طاعته بالنسبة للمحكومين بالتزامه قيم وأحكام الإسلام.

من هنا فإن " الإمامة" عند "أهل السنة" واجبة بالشرع، ولقد وضع فقهاء "أهل السنة" شروطا فيمن يتولى "الإمامة" ^(٣) - فإن لم تتوفر هذه الشروط في شخص ما لا تحقق له " الإمامة" ابتداء، ولو فقد بعدها شرطا يعزل، والذي يقوم بتنصيب الإمام وعزله هم "أهل الحل والعقد" الذين اشترطوا فيهم هم الآخرين شروطا ^(٤)، مع صلاحيات لكل من الفريقين (أهل الإمامة، وأهل الحل والعقد)، ومع مرونة في هذا كله كما تقدم ^(٥).

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٢) سورة ص، الآية ٢٦. والحق هنا هو شريعة الله.

(٣) راجع تفصيلا بصدد هذه الشروط: سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، دار الفكر العربي، ١٩٧٩، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٦.

(٤) راجع تفصيلا بهذا الصدد: محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٥) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن (الإمامة) ارجع إلى: --

وبصدد مسألة خلع الإمام، فإن "أهل السنة والجماعة" يجمعون على خلع الإمام بإنزاله عن الإسلام، وكذلك إذا ظهرت عليه علامات الاضطراب العقلي أو إذا جن جنونا مطبقا، ويجمعون أيضا على خلع الإمام بالفسق. ذلك أن الفسق يؤدي إلى عدم الثقة في الإمام، ومن ثم يفقد أهم عناصر قيادته وهو عدم رضا المحكومين به، وتبعاً لذلك فإن خلعه واجب يكلف به "أهل الحل والعقد" (كفرض كفاية) فإن قصروا صار الأمر فرض عين على الكافة^(١).

وبصفة عامة فقد اقترن الخروج على الحاكم وخلعه بحركة "الخوارج" ضد "على". ولكننا لم نجد لها صدى عند "أهل السنة" بمفهومها عند "الخوارج"، لأنها كانت - عندهم - بمثابة حركات ثورية واضطرابات هوجاء لا تراعى مصالح المجتمع الإسلامي، وإنما تستهدف الخروج على الإمام وخلعه فحسب، دون مبالاة بما تؤدي إليه هذه الحركة من أضرار تعود على المسلمين بتفريق جماعتهم، وتفتت وحدتهم. أما "أهل السنة والجماعة" فقد كيفوا نظريتهم في الخلع وفق مصلحة الأمة وبما يعود عليها من النفع (أو ما يسببه الخروج على الإمام من وقوع ضرر)، وهذا هو خطهم العريض الذي يتفقون عليه. هذا "والإمامة" عند "أهل السنة" لا تترك بما لها من أهمية خطيرة دون إحاطتها بضمان الاستمرار وكفالة الطمأنينة للمجتمع الإسلامي، واستقرار الإمام في منصبه، بحيث يتمكن من أداء واجباته، مادام لم يقترب سببا يوجب الخلع، والذي هو إجراء استثنائي قد يهز كيان المجتمع. ولهذا وضع "أهل السنة والجماعة"

== - Elsanhoury, Le Califat, son evolution vers une Societe des Nations orientales,

Op. Cit., PP. 210-244.

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن ارجع إلى: د. مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ٤٤٢ وما بعدها.

قيودا كثيرة على هذا الأمر، فلم يوافقوا على الخلع إلا بالطريقة التي تحفظ للمجتمع الإسلامي وحدته، وتحقق له مصلحته^(١). وهنا يقول السيد رشيد رضا: "إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة"^(٢).

ونظرا لأهمية فرقة "أهل السنة والجماعة"، على أساس أنها تمثل جمهور المسلمين، فقد عرضنا لفقهاؤها بالتفصيل المتقدم دون غيرها من الفرق.

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٤٤٥.

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص ٤٩.

مضامين الكتاب

٥	استهلال
٧	الفصل التمهيدي: في تصنيف الفكر السياسي الإسلامي
٨	الفريق الأول: اللذين تأثروا بالفكر اليوناني
٨	- الكندي
٩	- الفارابي
٩	- ابن رشد
١١	الفريق الثاني: اللذين كتبوا كتباً مداراة للحكام
١٢	- الطرطوشي
١٣	- الغزالي
	الفريق الثالث: اللذين يمثلون الأصالة وتشملهم
١٤	الفصول التالية
	الفصل الأول: مجموعة المفكرين السياسيين المسلمين
٢١	أصحاب المنهج الاستنباطي
٢٤	المجموعة التي ارتبطت بفكرة "العقد السياسي"
٢٤	- الماوردي
٣٢	- الجويني
	- مقارنة بين الماوردي والجويني، وبين فلاسفة
٨٩	الغرب الحديث حول فكرة "العقد السياسي"
٩٥	المجموعة التي لم ترتبط بفكرة "العقد السياسي"
٩٥	- شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع
٩٩	- ابن تيمية
	الفصل الثاني: مجموعة المفكرين الإسلاميين السياسيين
١٠٧	أصحاب المنهج الاستقرائي

- ١١٣ - ابن ظفر الصقلي
- مقارنة بين "ابن ظفر" و "مكيافلي" الإيطالي في
- ١٦٦ المنهج وفيما قدماه بشأن "فن السياسة"
- الفصل الثالث: مجموعة المفكرين السياسيين الإسلاميين**
- ١٧٣ أصحاب "المنهج العلمي التجريبي"
- ١٨٦ - ابن خلدون
- ١٩٩ - ابن الأزرقي
- مقارنة بين "ابن خلدون" ، و "ابن الأزرقي" في
- ٢١١ المنهج
- الفصل الرابع: لمحات من التراث الفكري السياسي الإسلامي**
- ٢١٥ لدى الفقهاء والفرق الإسلامية
- أولاً: لدى الفقهاء
- ٢١٥ - ابن المقفع
- ٢١٦ - الجاحظ
- ٢١٦ - ابن قتيبة الدينوري
- ٢١٧ - ابن عبد ربه
- ٢١٧ - المسعودي
- ٢١٧ - ابن سينا
- ٢١٨ - الثعالبي
- ٢١٨ - ابن حزم
- ٢١٩ - أبو يعلى الغراء
- ٢١٩ - عبد الرحمن الجوزي
- ٢١٩ - ابن فرحون
- ٢٢٠ - عز الدين بن عبد السلام

- ٢٢٠ - ابن طباطبا
- ٢٢١ - ابن جماعة
- ٢٢١ - ابن قيم الجوزية
- ٢٢٢ - الطرسوسى
- ٢٢٢ - ابن رضوان
- ٢٢٢ - أبو الفضل الأعرج
- ٢٢٣ - ثانياً: "السياسة والحيلة" فى التراث الفكرى الإسلامى
- ٢٢٨ - ثالثاً: الفكر السياسى لدى الفرق الإسلامية
- ٢٢٨ - نشأة الفرق
- ٢٣٨ - فكر الخوارج
- ٢٤١ - فكر الإباضية
- ٢٤٦ - فكر الشيعة
- ٢٥٣ - فكر المعتزلة
- ٢٥٨ - فكر أهل السنة والجماعة
- ٢٦٢ - سعيد بن المسيب
- ٢٦٣ - سعيد بن جبیر
- ٢٦٣ - الحسن البصرى
- ٢٦٤ - الإمام أبو حنيفة
- ٢٦٥ - الإمام مالك
- ٢٦٥ - الإمام أحمد بن حنبل
- ٢٦٨ - الأشعرى
- ٢٧٢ - الإجماع عن أهل السنة

